



Universidad  
Carlos III de Madrid  
www.uc3m.es

## TESIS DOCTORAL

### *La política como fundamento de la libertad*

**Autor:**

César Mauricio Vallejo Serna

**Directora:**

M<sup>a</sup> Carmen Barranco Avilés

**Tutora:**

M<sup>a</sup> Carmen Barranco Avilés

**INSTITUTO BARTOLOMÉ DE LAS CASAS**

Getafe, diciembre de 2015





Universidad  
Carlos III de Madrid  
www.uc3m.es

## TESIS DOCTORAL

# LA POLÍTICA COMO FUNDAMENTO DE LA LIBERTAD

**Autor:** César Mauricio Vallejo Serna

**Directora:** M<sup>a</sup> Carmen Barranco Avilés

Firma del Tribunal Calificador:

Firma

Presidente: (Nombre y apellidos)

Vocal: (Nombre y apellidos)

Secretario: (Nombre y apellidos)

Calificación:

Getafe, de de 2016

# Índice

|  |            |
|--|------------|
| <b>Introducción .....</b>                                | <b>3</b>   |
| <b>CAPÍTULO I. La libertad en la antigua Grecia.....</b> | <b>11</b>  |
| 1. La libertad política.....                             | 21         |
| 2. La democracia en Atenas.....                          | 28         |
| 3. Crítica a la democracia ateniense .....               | 49         |
| 3.1. La crítica desde la libertad .....                  | 50         |
| 3.2. La crítica desde la igualdad.....                   | 61         |
| <b>CAPÍTULO II. La libertad en la modernidad.....</b>    | <b>83</b>  |
| 1. El mundo moderno .....                                | 86         |
| 1.1. Humanismo e individualismo .....                    | 86         |
| 1.2. Estado-nación y ciudadanía.....                     | 90         |
| 1.3. El interés económico y la propiedad privada .....   | 96         |
| 1.4. Progreso y universalismo .....                      | 100        |
| 2. La libertad como no-interferencia .....               | 106        |
| 3. La democracia representativa .....                    | 120        |
| 4. Las críticas a la democracia representativa .....     | 134        |
| <b>CAPÍTULO III. La lucha por la libertad.....</b>       | <b>147</b> |
| 1. La ausente rebeldía .....                             | 153        |
| 2. De la sociedad civil a la sociedad de masas .....     | 157        |
| 2.1. La cultura de masas .....                           | 163        |
| 2.2. Totalitarismo y propaganda.....                     | 179        |
| 2.3. El mercado autorregulado .....                      | 188        |

|                                       |            |
|---------------------------------------|------------|
| 2.4. La humanidad en riesgo .....     | 195        |
| 2.5. Globalización y ciudadanía ..... | 204        |
| 3. El valor de la política.....       | 217        |
| <b>Conclusiones.....</b>              | <b>229</b> |
| <b>Bibliografía.....</b>              | <b>233</b> |

## Introducción

*Creo, ante todo, que nunca y en ningún caso se debe temer ser instrumentalizado por el poder y su cultura. Hay que comportarse como si esa peligrosa eventualidad no existiera. Lo que cuenta, antes que nada, es la sinceridad y la necesidad de lo que hay que decir. No hay que traicionarla bajo ningún concepto, y mucho menos callando diplomáticamente por prejuicio.*

*Pier Paolo Pasolini. Abjuración de la trilogía de la vida.*

Pier Paolo Pasolini fue asesinado en el balneario de Ostia, Italia, en noviembre de 1975. Nunca se aclararon las circunstancias de su muerte, pero de lo que no quedó duda fue de su radical oposición al mundo que le tocó vivir. La Italia de la posguerra había dado a luz a una generación que el artista aborrecía por su banalidad. La integraban jóvenes conformistas que por haber crecido en una era de bienestar, tolerancia y expansión de la democracia, no entendieron nunca el valor de su libertad. Se trataba, decía, de “*una generación infinitamente más débil, fea, triste, pálida y enfermiza que cuantas generaciones anteriores se recuerdan*”<sup>1</sup>. Una impresión que, más que aterradora, le resultaba “lastimosamente infeliz”, pues transmitía la tristeza inherente a esa masa conformada en su mayoría por individuos que “*viven, pero tendrían que estar muertos*”<sup>2</sup>.

Pasolini era ante todo un hombre auténtico y eso, por supuesto, le valió para ser un eterno transgresor. La mordacidad de su pluma, la audacia de su cámara, su homosexualidad y, en general, su personalidad desbordante, lo convirtieron en el prototipo del *paria*. Enemigo declarado del fascismo, fue expulsado del partido comunista por “indignidad moral”. No había ortodoxia que pudiera soportarlo, era como una llaga supurante que por su ardor confirmaba que seguíamos vivos. *Saló*, su última obra cinematográfica, fue

---

<sup>1</sup> P. P. PASOLINI, “Viven, pero tendrían que estar muertos”, en *Cartas Luteranas*, trad. J. Torrel, A. Giménez, J. Capella, Trotta, Madrid, 2010, p. 57.

<sup>2</sup> *Ídem*.

calificada como la película más escandalosa jamás rodada. Sus imágenes eran demasiado crudas como para ser digeridas por la conciencia contemporánea. Lo que debiera alarmarnos al verla, sin embargo, no es la explicitud de sus escenas sino el contenido de sus metáforas. Ver a unos jóvenes sodomizados comiendo heces humanas produce en la mayoría de espectadores una sensación de repugnancia -y esto es apenas lógico-; pero más allá de esa primera lectura visual el artista dibuja algo aún más perturbador: *el retrato de una humanidad dedicada a devorar la basura que ella misma produce*.

Tener que malgastar su vida en la intrascendencia de la sociedad de consumo es, según Pasolini, el castigo que han merecido los hijos por ser tan culpables como sus padres. La tragedia, como en el teatro, se perpetúa en el destino de una juventud condenada a la infelicidad de nunca sentirse satisfecha. El consumismo es una ideología funcional al totalitarismo, es un proceso inconsciente pero real del que no se escapa nada ni nadie, es una fuerza que, con tal de unificarlo todo, elimina cualquier resquicio de singularidad. Pasolini era un pesimista pero no desfallecía, sabía que había que adaptarse de algún modo a esa nueva realidad para poder “*ajustar cuentas con ella*”. Pensaba, por tanto, que había que comenzar identificando sus rasgos más característicos:

Esa realidad tiene rasgos fácilmente identificables, porque su violencia es la de una fúnebre vitalidad que se propaga por todas partes: pérdida de antiguos valores (con independencia de cómo se les juzgue); aburguesamiento total y totalizador; se compensa la aceptación del consumo con la excusa de una ostentosa y enfática ansia democrática; se compensa el conformismo más degradado y delirante que recordar se pueda con el pretexto de una ostentosa y enfática exigencia de tolerancia<sup>3</sup>.

El diagnóstico del italiano apunta al centro de la cuestión. Estamos ante otro tipo de fascismo, muchísimo más intenso y eficaz que el que le precedió. El abrumador poder de destrucción que exhibe este nuevo totalitarismo se dirige, sin miramientos, contra cualquier límite que impida su expansión. De tal manera, valores fundantes de la modernidad como la libertad o la igualdad, cuando no son tergiversados, son despreciados por ser vistos como un corsé insoportable del que hay que deshacerse cuanto antes. Pareciera que el mundo moderno hubiera renunciado al proyecto que en algún momento le había dado sentido, el de integrar los pueblos de la tierra en una sociedad universal de personas libres e iguales en la que reinara la justicia, y en la que todos pudieran disfrutar

---

<sup>3</sup> P. P. PASOLINI, “Panella y el disenso”, en *Cartas Luteranas*, trad. J. Torrel, A. Giménez, J. Capella, Trotta, Madrid, 2010, pp. 74-75.

de las riquezas y comodidades que brinda la ciencia cuando es puesta al servicio del bienestar humano.

Las dudas alrededor del proyecto moderno surgen, en buena medida, a partir de la desalentadora experiencia del siglo XX. Las atrocidades de las guerras mundiales, la miseria que persiste en medio de la abundancia, y la amenaza que supone para la humanidad y la naturaleza una ciencia desenfrenada, son unos de los tantos factores que restan credibilidad al compromiso asumido por Occidente. Dicha situación, que suele explicarse como una crisis comportamental de la sociedad, encuentra también una explicación en una “crisis de las ideas”, y más específicamente en lo que Strauss denomina una “crisis de la filosofía política”<sup>4</sup>.

En efecto, la Ciencia Social que desplazó a la Filosofía Política se concentró en el estudio de los hechos y renunció a la tarea de encontrar los fundamentos de la moral. Tanto el historicismo como el relativismo negaban la posibilidad de comprobar racionalmente la validez eterna y universal de cualquier propósito o principio. El historicismo afirmaba que los pensamientos y las acciones humanas no dependían del libre albedrío, sino que eran el resultado de un momento histórico en particular. El relativismo, por su parte, rechazaba todos los absolutos pues los consideraba simples ideales nacidos de un marco de referencia subjetivo. Esta crisis de la teoría tuvo, desde luego, consecuencias prácticas, la principal fue la pérdida de sentido de la democracia liberal que, en últimas, se vio reflejada en un creciente desinterés por la política.

Cuando las ciencias sociales pretenden explicar los comportamientos humanos aplicando criterios extraídos de las ciencias naturales se equivocan, pues lo que sirve para comprender el funcionamiento de los fenómenos físicos o prever el resultado de ciertos experimentos, no tiene por qué servir para entendernos a nosotros mismos. En lo que respecta a la cuestión humana, la Ciencia -dice Tolstoi- carece de sentido “(...) *puesto que no tiene respuesta para las únicas cuestiones que nos importan, las de qué debemos hacer y cómo debemos vivir*”<sup>5</sup>. Las ciencias sociales observan la manera en la que nos relacionamos unos con otros, explicar estas relaciones termina siendo, entonces, una explicación de lo que somos. No hay que perder de vista que al conocimiento científico

---

<sup>4</sup> L. STRAUSS, *Historia de la filosofía política*, comp. L. Strauss y J. Cropsey, trad. de Leticia García, Diana Luz y Juan Utrilla, FCE, México, 1993, pp. 13-17.

<sup>5</sup> Weber citando a Tolstoi. M. WEBER, *El político y el científico*, trad. Francisco Rubio, Alianza, Madrid, 2004, pp. 208-209.



de la política (Ciencia Política) le precedieron miles de años de “Filosofía Política”; en otras palabras, para que se hablara de “praxis” política tuvo que existir antes un “discurso” de la política.

Así pues, una investigación que se limita a analizar los hechos políticos sin asignarles ningún valor más que el de su utilidad como dato estadístico, desconoce la integridad de su objeto de estudio, padece de una miopía que le impide ver la profundidad de su dimensión moral. Las acciones políticas no son simplemente el resultado de un mecanismo histórico o de la exteriorización de los impulsos egoístas, tienen que ver con la complejidad de la condición humana, con la pluralidad de la existencia, con la capacidad de los individuos para juzgar sus propias actuaciones y las de los demás como buenas o malas; no desde una perspectiva utilitarista en la que bueno es igual a beneficio y malo es igual a costo, sino desde una perspectiva ética en la que “bueno” o “malo” dependen de un criterio de justicia.

Ahora bien, proponerse un estudio de la política puede sonar presuntuoso, son tantos los hechos políticos a través de los siglos y es tanto lo que se ha escrito sobre ellos, que tratar de abarcar todos los aspectos que le son propios es una misión ingenua. Este trabajo, lejos de querer reducir a unas cuantas hojas su significado, lo que pretende es mirar a través de eso que se ha dado en llamar *Política* en busca de respuestas a las preguntas que nos plantea con urgencia la sociedad de nuestro tiempo, preguntas que nos hacen intuir el fracaso de la modernidad en su propósito fundamental: *el de hacer al ser humano más libre*.

Si todo parece indicar que el sueño de libertad no fue tal, y que el ser humano continúa estando “por todos lados encadenado”, debemos preocuparnos por saber qué es lo que nos mantiene atados a las cadenas y, por supuesto, por la forma de librarnos de ellas. Encontrar dichas respuestas depende de qué tan profundo horademos en la comprensión teórico y práctico de lo político.

*En ese orden, la hipótesis que intentaremos demostrar es que la política es la única idea con la fuerza suficiente para enfrentarse al totalitarismo que instrumentaliza la humanidad y el mundo.*

Comprobar esta afirmación pasa por reivindicar el sentido clásico de la política, esto es, el que la asociaba al disfrute de la libertad y que nació con la experiencia de la Antigua Grecia; no como un mito eurocéntrico, sino como el *arkhé* (ἀρχή), la fuente espiritual,

“(…) el origen al cual en todo grado de desarrollo hay que volver para hallar una orientación”<sup>6</sup>. Rescatar para el ser humano la política equivale a emanciparlo, liberarlo del yugo que le impide gobernarse a sí mismo, salvarlo de su condena existencial. Libertad y política se conjugan así en un modelo de convivencia acordado por personas formal y materialmente iguales; *un modelo republicano fundado en la oposición radical a que alguien pueda dominar o ser dominado por otro*.

Se trata también de refutar la idea moderna según la cual la política dejó de ser la principal aliada de la libertad para convertirse en su más “temida enemiga”. La libertad moderna es muy distinta de la antigua, las revoluciones burguesas rechazaron la interferencia de lo público en los asuntos particulares, pues su modelo de *virtud* se correspondía más con el éxito económico que con el compromiso cívico. La libertad, comprendida de esa manera, estaba vinculada a la idea de riqueza material en tanto era ésta la que permitía llevar una vida independiente, es decir, una vida sin necesidades y, por ende, libre de las interferencias de otros intereses distintos a los individuales.

Como la política en este escenario representa un obstáculo para el desarrollo de la libertad económica, lo que hizo el racionalismo afín al sueño mercantilista fue reducirla a términos utilitarios, despojarla de su fuero ético y devolverla desnuda y desfigurada, con la apariencia de una simple transacción económica. Cuando el gobierno de lo público se supedita a la relación costo-beneficio, la política pierde su razón de ser, deja de ser un fin en sí misma, es, si acaso, un mecanismo, un instrumento para distribuir poder, una parte insignificante en el esqueleto de la tecnocracia.

Valga agregar que la política no sólo es vista con recelo por aquellos que priorizan la libertad económica del sujeto moderno, desde hace ya largo tiempo la distancia creciente entre gobernantes y gobernados ha generado un sentimiento común de profunda desconfianza en los actos y las formas de la nueva “clase política”: *los tecnócratas*. La sospecha se posa sobre todos aquellos que ejercen la política como profesión, entre otras cosas, porque la verticalidad de la democracia representativa y la complejidad de su diseño estructural facilitan las prácticas corruptas y consienten la irresponsabilidad de los dirigentes frente a sus electores. Las herramientas de control de cuentas son insuficientes,

---

<sup>6</sup> La palabra griega *arkhé* (ἀρχή) significa “comienzo”, origen o fuente espiritual. W. JAEGER, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, pp. 4-5.

y las pocas que existen carecen de impacto real, no son más que un embeleco burocrático sin mayores repercusiones.

De otro lado, como la globalización ha ido diezmando la soberanía interna (y externa) de los estados, éstos encuentran cada vez más limitaciones para crear y ejecutar políticas públicas acordes a las necesidades de su población. Casi se da por sentado que las empresas multinacionales, las entidades del orden global, e incluso el crimen organizado, inciden de forma determinante en la configuración del marco legal y económico de los países, sean éstos poderosos o no. Hoy por hoy, ni siquiera un país como los Estados Unidos, con todo y su músculo económico-militar, puede tomar las decisiones que afectan directamente a sus ciudadanos sin tener en cuenta la intrincada red de intereses que mueve el mundo globalizado.

Es obvio que un mundo sin banderas ni fronteras es deseable, pero desgraciadamente no es este el mundo que pareciera devenir con el paso de la globalización, al contrario, el avance de la homogeneización cultural y la integración económica contra la autonomía de los pueblos y las personas, lo que ha provocado es una mayor fragmentación del mapa político. No es coincidencia que otra vez comiencen a florecer los nacionalismos en la Europa de la “Unión”, tampoco lo es que aumenten los radicalismos religiosos, y que en respuesta a los actos terroristas se desate una cruzada más virulenta y sangrienta que cualquiera de las campañas emprendidas por el cristianismo medieval. El miedo que acompaña a una sociedad que cuanto más cosmopolita, más vulnerable se siente a los múltiples riesgos que la acechan, pareciera ser, por la sensación de permanente incertidumbre, una situación todavía peor que la vivida en tiempos pretéritos con la cruda certeza de la guerra.

La visión que resulta más escalofriante, no obstante, es la de un mundo puesto al servicio del aparato de producción masiva. La humanidad y la naturaleza víctimas de una obsesión acumulativa disfrazada de opulencia, instrumentalizadas por una racionalidad tecno-económica que se extiende a todas las esferas de la vida pública y privada, dominadas por un sistema totalitario que rechaza los aspectos fundamentales de la vida como la filosofía, la ética y la estética, y los remplaza con el cientificismo conformista inherente a la idea

de “progreso”, una idea que, como dijera Gómez-Dávila“(…) *se reduce finalmente a robarle al hombre lo que lo ennoblece, para poder venderle barato lo que le envilece*”<sup>7</sup>.

Dicho lo previo, la metodología que utilizaremos parte de hacer una descripción de las relaciones entre libertad y política tal como fueron planteadas por algunos de los autores más representativos de la bibliografía clásica y moderna, esto con el fin de fundamentar un análisis crítico de la escena contemporánea. Ciertamente es que este trabajo bebe principalmente de las fuentes de la Filosofía Política, pero estaría incompleto si no echara mano también de los aportes provenientes de otras áreas del conocimiento como la Historia, la Economía, la Sociología e, incluso, la Literatura. Esta estrategia, que *prima facie* pudiera ser calificada de ecléctica, lo que pretende en realidad es acercar la investigación a la integralidad de su objeto de estudio.

Otro reto al que nos enfrentamos con este ejercicio intelectual es el de evitar que sea el simple eco de una historia contada a medias. Escoger como campo de estudio la filosofía política occidental reduce drásticamente las posibilidades de oír otras historias sobre Occidente. Que éstas sean o no críticas no es lo importante, en Occidente hay un superávit de tradición crítica; lo que se reclama es que escuchemos las versiones que se cuentan del otro lado de la valla. Esta especie de endogamia intelectual, que algunos llaman etnocentrismo, desde luego no aclara la mirada del investigador, más bien ciega buena parte de su perspectiva. Nos esforzaremos, pues, para que la omisión de este punto de vista externo no nos termine haciendo cómplices de esta especie de imperialismo ideológico.

Lo que pretendemos hacer, entonces, es elaborar una línea narrativa de la transformación en las relaciones entre libertad y política a partir de tres momentos que marcaron un hito en la evolución conceptual y práctica de ambas ideas: *la antigüedad griega, la modernidad ilustrada y la última etapa del proceso de globalización*<sup>8</sup>. En ese orden, la tesis se dividirá en tres capítulos. En el primero trataremos de encontrar en las luces de la

---

<sup>7</sup> N. GÓMEZ-DÁVILA, *Scholia to an implicit text*. Bilingual selected edition, Villegas Editores, Bogotá, 2013, p. 136

<sup>8</sup> Obviamente se quedan por fuera del análisis periodos que incidieron también de forma trascendental en la construcción del ideario occidental. La tradición liberal no podría explicarse, por ejemplo, sin hablar del aporte del *corpus iuspoliticum* romano, o de cómo en la Edad Media la idea del alma y la preponderancia de la dimensión espiritual sirvieron de base a la posterior configuración de la dignidad humana y de la autonomía del individuo. Valga decir que estas ideas, que ameritan un estudio profundo e independiente, de cierta manera se encuentran insertas en el desarrollo conceptual que proponemos.

experiencia helénica los conceptos fundantes de nuestra tradición política. Hablaremos de cómo detrás de la ciudadanía griega había una profunda preocupación existencial por la libertad y de las razones por la que ésta solo era posible en la ciudad. Tomaremos como ejemplo el caso particular de Atenas, en el que la teoría y la práctica política adquirieron la forma de un fenómeno único: *la democracia*. En el segundo capítulo describiremos el cambio que sufrió la idea de libertad una vez entrada la modernidad. Nos detendremos en los aspectos que consideramos determinantes en dicha transformación, así como en la consecuente adaptación de la democracia en un modelo representativo. En el tercer capítulo hemos querido descifrar el lugar que ocupa la idea de libertad en el mundo actual. El diagnóstico, que no resulta alentador, apunta a la desaparición del espíritu de rebeldía que llevó a antiguos y modernos a buscar su libertad a través del actuar político. Cerraremos esta última parte con una defensa de la política en esta época de constantes tribulaciones, una defensa consistente en reivindicar su valor como fundamento de la libertad.

# Capítulo I

## La libertad en la antigua Grecia

La Antigua Grecia es el origen que le da unidad y sentido a la historia de lo que llamamos “Civilización Occidental”. No se trata de un mito eurocéntrico cimentado en un simple parentesco racial, cuando decimos que nuestra historia comienza con los griegos entendemos la historia como el camino seguido por distintos pueblos que desde un mismo lugar de partida se han cruzado, renovado o desaparecido. Se trata de ideas y formas sociales que pese a haber variado con el transcurso del tiempo siempre encuentran en la cultura helénica (παιδεία)<sup>9</sup> el tronco común que mantiene unido a Occidente con el mundo clásico.

Grecia representa un avance fundamental, es el primer pueblo en el que conceptos como la libertad y la igualdad se incorporaron en campos tan variados como el gobierno y el arte. Su civilización gestó y dio a luz al nuevo ser político, un ser consciente de que el valor de su existencia individual consistía en pertenecer a una comunidad y participar activamente dentro de ella<sup>10</sup>. Allí surge la concepción de la ciudadanía y la categoría de ciudadano que han nutrido, hasta hoy, todo el imaginario político occidental. No es aventurado afirmar que por más que los ideales del espíritu griego se conozcan gracias a

---

<sup>9</sup> Utilizamos el término *paideia* en consonancia con la idea expresada en la obra fundamental de Jaeger, según la cual la expresión no se limitaba a la educación griega sino que incluía todos los aspectos de su legado humanístico. Un legado sin el cual “no hubiera existido la “Antigüedad” como unidad histórica ni “el mundo de la cultura” occidental”. W. JAEGER, *Paideia, op. cit.*, p. 6.

<sup>10</sup> Para JAEGER la posición singular que ocupa Grecia frente a los grandes pueblos de Oriente está justificada por el avance que supuso en todo cuanto hace referencia a la vida de los hombres en comunidad: “La superior fuerza del espíritu griego depende de su profunda raíz en la vida de la comunidad. Los ideales que se manifiestan en sus obras surgieron del espíritu creador de aquellos hombres profundamente informados por la vida sobreindividual de la comunidad. El hombre, cuya imagen se revela en las obras de los grandes griegos, es el hombre político”. *Ibidem*, p. 13.

lo que queda de sus múltiples y maravillosas obras, ninguna de ellas tuvo la repercusión histórica que nos ha legado la política<sup>11</sup>.

La política aparece como una particularidad griega gracias al surgimiento y posterior desarrollo de la *polis* (πόλις)<sup>12</sup>, aunque ésta no fuera el único ejemplo histórico de convivencia dentro de núcleos urbanos altamente organizados. Desde luego las ciudades-Estado no son una aportación exclusiva de los pueblos helénicos, hubo ciudades-Estado en Sumeria dos mil años antes y a lo largo de la historia continuaron apareciendo otras que aún subsisten hoy<sup>13</sup>. No obstante, sí que se diferenciaba de otros tipos de comunidades políticas que pudieran asimilársele en un aspecto esencial: la identificación de la *polis* con el ideal griego de libertad. Ser libre y vivir en la *polis* no eran solo dos conceptos inseparables, en el fondo eran fundamentalmente lo mismo<sup>14</sup>.

La primera liberación que le ofrece al ser humano la ciudad es la de no estar más subyugado por la necesidad de procurarse su protección y sustento. La polis nace para satisfacer las necesidades naturales del ser humano incapaz de sobrevivir por sí mismo, este es el sentido de las palabras de Sócrates en el famoso diálogo platónico.

---

<sup>11</sup> La historia, decía Nietzsche, “no conoce otro ejemplo de un desencadenamiento tan formidable del instinto político”. F. NIETHZSCHE, *El Estado griego*, trad. J. Castillo, Karl Schlechta, München, 2008 (1956), pp. 275-286. Es bajo el auspicio de la democracia ateniense donde alcanza el mayor grado de desarrollo el homo politicus. M. WEBER, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, pp. 1024-1046.

<sup>12</sup> Aunque en este trabajo usaremos indistintamente *polis* como sinónimo de ciudad, hay que decir que la palabra *polis* es la expresión de un fenómeno geográfico y político, es el lugar identificado físicamente con la ciudad y al mismo tiempo es la comunidad de gobernantes y gobernados. Su traducción como ciudad-Estado se propagó debido a la influencia de la voz latina *status*, reproducida a su vez por el italiano *stato* y francés *état*. No obstante en Aristóteles *polis* no corresponde necesariamente a una ciudad-Estado, así como es un lugar, también es una “síntesis” de distintos elementos, en los que unos mandan y otros obedecen, es un todo compuesto de los individuos que son sus partes. Véase: ARISTÓTELES, *Política*, 1253 a, 1261 a, 1267 b, 1322 a.

<sup>13</sup> Roma en sus inicios fue una ciudad estado, también lo fueron Venecia, Florencia y otras ciudades italianas durante el renacimiento, y al día de hoy Singapur y el Vaticano son dos ejemplos muy conocidas. Véase: A. TOYNBEE, *Los griegos: herencias y raíces*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995 (1981), p. 68. “Las ciudades-Estado no son una aportación socio-política que pertenezca exclusivamente a los helenos. Hubo ciudades-Estado en Sumeria dos mil años antes de que aparecieran en el mundo helénico, y hubo ciudades-Estado en el mundo occidental durante la Edad Media. Aún sobreviven dos en Alemania Occidental, una en Italia y varias en Suiza. No obstante, los helenos nos dejaron su sello característicos en una institución que reinventaron por sí mismos, aunque otros antes de ellos la hubieran ya adoptado”.

<sup>14</sup> Para H. ARENDT esto era así tan solo en cierto sentido: “*pues para poder vivir en una polis, el hombre ya debía ser libre en otro aspecto: como esclavo, no podía estar sometido a la coacción de ningún otro ni, como laborante, a la necesidad de ganarse el pan diario*”. *La promesa de la política*, Paidós, Madrid, 2008, p. 152.

La ciudad tiene su origen en la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas(...) Por lo tanto, existiendo la conveniencia de que para satisfacer una necesidad el hombre ha de reunirse con otro hombre, y que otra necesidad le obligue a unirse a otro hombre, al necesitar todos de muchas cosas, irán reuniendo en una misma aglomeración a muchos hombres, con la mira de auxiliarse mutuamente, y a esta sociedad hemos dado el nombre de polis<sup>15</sup>.

Tal explicación del surgimiento de la ciudad será compartida, aunque parcialmente, por Aristóteles, quien considera que si bien surge para garantizar la vida, existe principalmente para hacer posible la “vida buena” (εὖ ζῆν). Este proceso antropológico hacia el “buen vivir” es un largo recorrido que arranca en las duras condiciones del hombre gregario, pasa por la conformación de la familia y la aldea y tiene como punto de llegada la *polis*, donde la vida se hace perfecta y autosuficiente.

Se unen de modo necesario los que no pueden vivir el uno sin el otro, como la hembra y el macho para la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino de la misma manera que los demás animales y plantas, que de modo natural aspiran a dejar tras de sí otros semejantes) y el que por naturaleza manda y el súbdito, para seguridad suya<sup>16</sup> (...) La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causas de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien<sup>17</sup>.

La vida buena quiere decir, desde el entender aristotélico, que proveer los bienes requeridos para la subsistencia no es la única ni más importante finalidad de la *polis*, su existencia se fundamenta en otro tipo de necesidad todavía más trascendente: *la de darle sentido a la vida haciendo que valga la pena vivir*. Una idea que tiene relación con su eterna búsqueda del bien y cuya expresión máxima es la simbiosis del ser humano y la ciudad<sup>18</sup>.

Cuando el estagirita hablaba del hombre como un “animal político” (ζῷον πολιτικόν), se refería a que su condición natural era la de pertenecer a una ciudad, pues solo dentro de

---

<sup>15</sup> PLATÓN, *República*, Libro II, capítulo XI, 369 b.

<sup>16</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1252 a.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 1252 b.

<sup>18</sup> Así lo formulaba en su *Ética Nicomáquea*: “el bien es ciertamente deseable cuando interesa a un solo individuo; pero se reviste de un carácter más bello y más divino cuando interesa a un pueblo y a una ciudad entera”. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1094 b.



ella podía perfeccionarse como un verdadero hombre. Dicha concepción parte de situar la *polis* como la unidad constitutiva y la dimensión suprema de la existencia. En el vivir “político” y en la “politicidad”, tal como señala Sartori, “*los griegos no veían una parte o aspecto de la vida, la veían en su totalidad y en su esencia*”<sup>19</sup>. Aquel que no hiciera parte de una *polis* no era considerado un hombre, ya porque nunca había dejado de ser una bestia que debía procurarse su alimento y seguridad invirtiendo todo su tiempo y esfuerzo en ello, ya porque era un dios que no requería de la ayuda de otros para hacerlo.

Está claro que la *polis* es una de las cosas naturales y que el hombre es, por naturaleza, un animal político (...) Y el que no pueda vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la *polis*, sino una bestia o un dios<sup>20</sup>.

Bajo estas condiciones, la *autarquía* (αὐτάρκεια) o lo que es igual, la autosuficiencia, era un presupuesto de la vida política, pues quien dedicaba la totalidad de su tiempo y esfuerzo a la subsistencia relegaba su participación en los asuntos de la comunidad. Intervenir en lo público era posible si se disponía del tiempo para hacerlo; y como esto suponía tener satisfechas de antemano sus necesidades materiales, los griegos instauraron un férreo sistema esclavista.

El establecimiento de la esclavitud representaba una forma de liberación prepolítica; la coacción violenta ejercida sobre los esclavos no era más que un método a través del cual los amos descargaban en hombros ajenos las labores físicas, no tanto para enriquecerse en un sentido capitalista, como para gozar del tiempo libre que les permitiera entregarse de lleno al ejercicio de la política<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> El hombre “no político”, es decir, aquel que no pertenece a la *polis*, era un ser defectuoso que nunca había adquirido la plenitud de su condición natural, nunca había completado su naturaleza porque no había logrado hacer simbiosis con la ciudad. Se trataba de un *ídion*, un “menos que hombre”. Si se quiere comprender la visión griega de la vida es necesario partir de esta distinción. Véase G. SARTORI, *Política: lógica y método en las ciencias sociales*, trad. M. Lara, Fondo de Cultura Económica, México, 2011 (2002), pp. 202-203: “Por el contrario, el hombre “no político” era un ser defectuoso, un *ídion*, un ser carente (el significado originario de nuestro término “idiota”), cuya insuficiencia consistía precisamente en haber perdido, o en no haber adquirido, la dimensión y la plenitud de la simbiosis con la propia *polis*. Brevemente, un hombre “no político” era simplemente un ser inferior, un menos-que-hombre”.

<sup>20</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1253 a.

<sup>21</sup> La liberación que le ofrecen al ciudadano griego las comodidades de la *polis*, sumadas a la estructura esclavista sobre la que se sustenta, son apenas un medio para alcanzar el fin último, y este no era otro que el de la libertad de lo político. Una liberación que “*se conseguía por medio de la coacción y la violencia, y se basaba en la dominación absoluta que cada amo ejercía en su casa. Pero esta dominación no era ella misma política, aun cuando representaba una condición indispensable para todo lo político. Si se quiere entender lo político en el sentido de la categoría medio-fines, entonces ello era, tanto en el sentido griego como en el de Aristóteles, ante todo un fin y no un medio*”. H. ARENDT, *La promesa de la política*, op.

El tiempo libre de los griegos, sin embargo, no se dedicó únicamente a la participación en el gobierno de la *polis*, los ciudadanos lo destinaron, entre otras cosas, a cultivar el conocimiento tratando de resolver los grandes interrogantes acerca de la naturaleza del ser humano y del mundo que lo rodea. No es extraño, pues, que en el seno de estas circunstancias surgieran las bases de la ciencia y la filosofía.

A esta ausencia de preocupaciones materiales que les permitía educar el espíritu los griegos le darían el nombre de *skholē* (σχολή). Todavía hoy el proceso de formación social del individuo, ajeno a los esfuerzos del trabajo físico, conserva sus raíces etimológicas en el término *escuela*<sup>22</sup>. Los latinos, inmediatos portadores del testigo helénico, usaron en su lugar el término *otium*. En ambos casos el significado era prácticamente el mismo, pero como bien lo advertía Fustel de Coulanges, más que gozar abiertamente del tiempo libre, tanto la *skholē* griega como el *otium* romano implicaban una responsabilidad que consumía buena parte de los días. Basta recordar las graves sanciones que podían imponérseles a aquellos que se rehusaran a participar constante y activamente de los eventos políticos, sanciones que llegaban incluso a la *atimia* (ἀτιμία)<sup>23</sup>, es decir, la pérdida de la ciudadanía, un castigo terrible para cualquiera que lo padeciera.

Ahora bien, vivir en la polis no solo liberó a los ciudadanos del tiempo y el esfuerzo que requerían la satisfacción de sus necesidades básicas, los liberó también de su sed de inmortalidad. Participando en los asuntos políticos el hombre griego encausó el deseo de

---

*cit.*, p. 152. Si la libertad es un fenómeno exclusivo de la esfera política, la satisfacción de las necesidades es apenas una manifestación de la vida prepolítica, propio de la vida doméstica, por lo que la fuerza y la violencia ejercidas sobre otros –como los esclavos– se justifican si se dirigen a suplir las necesidades vitales: “Lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su oposición a la vida de la polis, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, que la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada, y que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad –por ejemplo, gobernando a los esclavos– y llegar a ser libre. Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo. Dicha libertad es la condición esencial de lo que los griegos llamaban felicidad, eudaimonia, que era un estado objetivo que dependía sobre todo de la riqueza y de la salud”. H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Madrid, 2011, p. 57.

<sup>22</sup> N. D. FUSTEL DE COULANGES, *The Ancient City*, Anchor, 1956, pp. 334-336. “La palabra griega *skholē*, al igual que la latina *otium*, significa primordialmente libertad de actividad política y no sólo tiempo de ocio, si bien ambas palabras se emplean también para indicar libertad de labor y necesidades de la vida”. H. ARENDT, *La condición humana*, *op. cit.*, pp. 47-48.

<sup>23</sup> La *atimia* (ἀτιμία) era el nombre que se le daba en la Grecia clásica al castigo que consistía en privar a una persona de los derechos que le brindaba la condición de ciudadano. Con él se le despojaba de su capacidad para participar en cualquier actividad política así como de la posibilidad de acceder al sistema jurídico de la polis. Ser despreciado de esta forma por los demás conciudadanos significaba la exclusión social y traía hondos consecuencias psicológicas.

trascender más allá de su singularidad. Así como la deliberación pública permitía transformar la moral subjetiva en objetiva; la ciudad, al ser materialización de la memoria colectiva, recordaba en sus calles y plazas a quienes se habían encargado de forjarla.

La *polis*, según Pericles, se había fundado para que los actos humanos se conservaran indelebles hacia el futuro:

No necesitamos ni a un Homero que haga nuestro panegírico, ni a ningún otro que venga a darnos momentáneamente en el gusto con sus versos, y cuyas ficciones resulten luego desbaratadas por la verdad de los hechos. Por todos los mares y por todas las tierras se ha abierto camino nuestro coraje, dejando aquí y allá, para bien o para mal, imperecederos recuerdos. Combatiendo por la ciudad y resistiéndose a perderla es que estos hombres entregaron notablemente sus vidas; justo es, por tanto, que cada uno de quienes les hemos sobrevivido anhele también bregar por ella<sup>24</sup>.

El deseo de perdurar más allá de su propia existencia empujaba a los ciudadanos a poner en práctica las virtudes cívicas, esto es, a entregarse en vida y obra a la ciudad para que ésta lo recordara en la posteridad como recompensa. Este hábito guardaba muchas similitudes con la costumbre del *don-contradón* remontable a la vida aldeana, en la que los aristócratas, sin esperar una respuesta inmediata, realizaban acciones que les significarán un capital simbólico con el cual ganarse amistades y lealtades. Dicho capital era siempre susceptible de transformarse en prestigio y el prestigio, a su vez, en poder<sup>25</sup>. La *polis* acogería esta práctica porque la mayoría de sus habitantes participaba del deseo de trascender más allá de su singularidad y confiaba, para ello, en la continuidad y permanencia de su autoidentidad dentro del entorno material y político que componía la ciudad.

El fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia. Por eso a los que contribuyen más a esa comunidad les corresponde en la ciudad una parte mayor que a

---

<sup>24</sup> TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 41.

<sup>25</sup> Véase J. ALVEAR, "El contraideal del comercio" en: P. DOMINGO y otros, *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, Editorial Complutense, Madrid, 2006, p. 183. Véase también A. GIDDENS, *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1993, pp. 91-92. Esta práctica parte de "la confianza que los seres humanos depositan en la continuidad de su autoidentidad y en la permanencia de sus entornos, sociales o materiales de acción". Hesíodo, sin embargo, veía con recelo que la práctica del don-contradón, sumada a la progresiva concentración del poder dentro de la *polis*, terminará por convertir a los nobles de la ciudad en unos "devoradores de regalos". Véase HESÍODO, *Los trabajos y los días*, trad. de A. Pérez de Jiménez, Planeta Agostini, Buenos Aires, 1997, pp. 219-224.

los que son iguales o superiores a ellos en libertad o en linaje, pero inferiores en virtud política, o los que los superan en riquezas pero son superados por aquellos en virtud<sup>26</sup>.

Así pues, vivir, ser libre y trascender dentro de la polis era el camino que debía seguir el hombre griego para alcanzar el estado de felicidad (*eudaimonia*)<sup>27</sup> que, tal como nos la describe Aristóteles, consistía en “la actividad del alma dirigida por la virtud”<sup>28</sup>. A dicho estado podía acceder aquél que conoce y pone en práctica sus virtudes. Y no habiendo mayor virtud en el pensamiento aristotélico que la de actuar habitualmente de acuerdo al *logos* (λόγος), tenía sentido que fuera en la *polis*, la obra por antonomasia del *logos* humano, donde se encontrará, junto a la libertad, la felicidad suprema.

A lo largo de la obra aristotélica los significados que adquiere el *logos* son muy variados, el término es utilizado como sinónimo de “inteligencia” (νοῦς), “conocimiento científico” (ἐπιστήμη), “sabiduría” (σοφία), “comprensión” (σύνεσις), “lenguaje articulado” (διάλεκτος) y otras tantas acepciones más<sup>29</sup>. Sin embargo, para Aristóteles, el hombre posee el *logos* porque es, en esencia, un ser que razona y puede expresar lo que piensa a través del lenguaje<sup>30</sup>.

Mientras los demás animales se encuentran limitados por la voz (φωνή) que solo les permite transmitir su sensación de dolor o placer, el hombre posee el *logos* que le capacita para razonar y expresarse sobre lo conveniente y lo perjudicial, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Cuando vive en la ciudad, el ser humano dotado de lenguaje puede

---

<sup>26</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1281 a.

<sup>27</sup> “Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo. Dicha libertad es la condición esencial de lo que los griegos llamaban felicidad, *eudaimonia*, que era un estado objetivo que dependía sobre todo de la riqueza y de la salud”. H. ARENDT, *La condición humana*, op. cit. p. 57.

<sup>28</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1099 b.

<sup>29</sup> Véase J. BENÉTIEZ, “La fisiología del logos en Aristóteles”, *Asclepio, Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. LXIII, n° 1, enero-junio, 2011, pp. 155-178.

<sup>30</sup> Aristóteles se refirió al *logos* en muchas de sus obras (*Analíticos Primeros*, *Analíticos Segundos*, *Refutaciones Sofísticas*, *Sobre la Interpretación*, etc.), y casi siempre enmarca su sentido en su naturaleza lógico-crítica. Véase J. ANTON, “Aristotle on the nature of logos”, en *The Philosophy of the Logos*, ed. K. I. Voudouris, vol. I, Atenas, 1966, pp. 11-21. En Platón el *logos* también recibe variados significados, ya sea como portador de cosas dichas y pensadas, como motor del proceso dialéctico-crítico o como denominación del conocimiento mismo. No obstante, es mucho más clara su naturaleza dialéctica: “(...) *el discurso* (τὸν λόγον) *es para nosotros uno de los géneros que existen realmente*” (*Sofista*, 260 a). Se puede decir, de manera general, que así como fue definitivo en la construcción platónica, el *logos* como concepto adquirió su forma filosófica en Aristóteles. Véase V. VITSAXÍS, *El mito: punto de referencia en la búsqueda existencial*, Teseo, Buenos Aires, 2007, p. 67.

expresarle a otros lo que piensa acerca de dichas cuestiones, ya sea simplemente para compartir opiniones o, lo que es más importante, para persuadirlos con sus argumentos.

Y la razón por la que el hombre es un animal político en mayor grado que cualquier abeja o cualquier animal gregario es evidente. La naturaleza, en efecto, según decimos, no hace nada sin un fin determinado; y el hombre es el único entre los animales que posee el don del lenguaje. La simple voz, es verdad, puede indicar pena y placer y, por tanto, la poseen también los demás animales -ya que su naturaleza se ha desarrollado hasta el punto de tener sensaciones de lo que es penoso o agradable y de poder significar esto los unos a los otros-; pero el lenguaje tiene el fin de indicar lo provechoso y lo nocivo y, por consiguiente, también lo justo y lo injusto, ya que es particular propiedad del hombre, que lo distingue de los demás animales, el ser el único que tiene la percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de las demás cualidades morales, y es la comunidad y participación en estas cosas lo que hace una familia y una ciudad-estado<sup>31</sup>.

El lenguaje político expresado en el discurso está destinado a persuadir, pues el público no solo debe entender al argumentador, debe también convencerse de lo que dice. Esta constante, omnipresente en la vida pública griega, lleva a que “*la formación del hombre antiguo culmine de ordinario en la retórica*”<sup>32</sup>. El propio Aristóteles entendía la retórica como el arte de la persuasión, toda una técnica (τεχνη) que requería maestría en el manejo del discurso ya fuera oral o escrito. En su tratado τέχνης ῥητορικῆς clasificó la retórica en tres categorías: *ethos* (ἦθος), *pathos* (παθος) y *logos* (λόγος):

De los argumentos procurados por el razonamiento, hay tres clases: unos que radican en el carácter del que habla (*ethos*), otros, en situar al oyente en cierto estado de ánimo (*pathos*), otros, en fin, en el mismo discurso (*logos*)<sup>33</sup>.

De esta manera al filósofo combina en el arte de la retórica: honradez, emoción y razón. Se recurre al *ethos* si la validez de los argumentos se basa en la probidad de quien los pronuncia, “*pues a los honestos creemos más y con más rapidez*”. Se recurre al *pathos* cuando el orador emplea la emoción de su audiencia para que cambien de opinión: “*pues*

---

<sup>31</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1253 a.

<sup>32</sup> F. NIETZSCHE, *La cultura de los griegos, (Tomo XIV) Obras completas de Federico Nietzsche*. Selección y traducción del alemán por F. González, Aguilar, Buenos Aires, 1955. Para Colli, en cambio, la retórica fue una degeneración de la dialéctica: “En la dialéctica se luchaba por la sabiduría; en la retórica se lucha por una sabiduría dirigida al poder: lo que hay que dominar, excitar, aplacar, son las pasiones de los hombres”. G. COLLI, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 1977, pp. 86-87.

<sup>33</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 1356 a.

*no emitimos los juicios de igual manera, afligidos que gozosos, amorosos que con odio*". Y, por último, se recurre al *logos* cuando se logra hilar todo el discurso bajo un lenguaje lógico y razonable<sup>34</sup>.

No obstante, las capacidades intelectuales propias del *logos* únicamente pueden desarrollarse bajo una forma de vida determinada, la que supone la "buena vida" (εὖ ζῆν), el tipo de vida que se vive en la ciudad. *Ser político* significaba que así como se poseía el *logos* también se sabía usar, pues en la ciudad todo se lograba por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza o la violencia. Desde el punto de vista griego, obligar a los demás haciendo uso de la fuerza en vez de persuadirlos por medio de argumentos era un comportamiento propio de gente arcaica que no había conocido aún la vida política, gente que, como los bárbaros de Asia, gobernaban a los suyos a través de formas despóticas propias de la organización familiar<sup>35</sup>.

Hay que advertir, en todo caso, que fue la misma tradición occidental la que redujo a su mínima expresión el amplio significado del concepto *logos*. A partir de la traducción

---

<sup>34</sup> Para Aristóteles el *logos* es una enunciación, una fórmula, un discurso explicativo o un concepto, de tal manera que la *lógica* se vuelve sinónimo de significación y de reglas de la verdad. "No se plantea al lenguaje desde el punto de vista de los hechos –decía Aristóteles– sino desde el punto de vista de las nociones y de las definiciones". La relación *logos*/cosa viene planteada así: "Solamente hay esencia de las cosas cuya enunciación es una definición" (*Metafísica*, Z 4 1.030 a 7); o bien: "Al ser la definición una enunciación tiene partes; por otro lado, al ser la enunciación a la cosa lo que la parte de la enunciación es a la parte de la cosa, la cuestión se plantea entonces a saber si la enunciación de las partes debe estar presente, o no, en la enunciación del todo..." (Z 10 1.034 B 20), y, por último: "Una enunciación falsa es la que expresa, en cuanto que falsa, lo que no es" (*Metafísica*, Δ 29 1.024 B 26). Algunas reflexiones Aristotélicas acerca de las partes del discurso, tales como se presentan en la *Poética* (1.456 b): "Pues ¿cuál sería la obra propia del personaje hablante si su pensamiento fuera manifiesto y no el resultado de su lenguaje?" (...) "La elocución se refiere por entero a las siguientes partes: la letra, la sílaba, la conjunción, el artículo, el nombre, el verbo, el caso, la locución (λόγος)." (...) "La locución (λόγος) es un compuesto de sonidos significativo en que varias partes tienen un sentido por sí mismas (ya que todas la locuciones no se componen de verbo ni de nombres, sino, por ejemplo, en la definición del hombre puede haber locución sin verbo; deberá, sin embargo, contener siempre una parte significativa). Ejemplo de parte significativa por sí misma: "Cleón" en "Cleón anda". La locución puede ser de dos maneras: designando una sola cosa o estando compuesta de varias partes ligadas entre sí; así ocurre en la *Iliada* que es una por la ligazón de sus partes y la definición del hombre es porque designa una sola cosa...". Como "acto significante" el *logos* es también la causa de las cosas, fuerza motriz, equivalente de la materia: "En un sentido, por causa entendemos la substancia formal (οὐσία) o esencia (en efecto, la razón de ser de una cosa conduce en definitiva a la noción – λόγος– de esa cosa; y la razón de ser primera causa y principio); en otro sentido también la causa es la materia o el substrato; en un tercer sentido, es el principio de donde parte el movimiento; en un cuarto, finalmente, opuesto al tercero, la causa final o el bien (pues el bien es el fin de cualquier generación o de cualquier movimiento)" (*Metafísica* A 3 983 25). Ver: J. KRISTEVA, *El lenguaje, ese desconocido: introducción a la lingüística*, trad. María Antoranz, Fundamento, Madrid, 1999, pp. 118 ss.

<sup>35</sup> No era algo común solamente en el Oriente más próximo, también lo era en el Oriente lejano. Confucio en *El Libro de las Canciones* dice: "Me comporto como debo con mi esposa, e igualmente trato con afecto a mis hermanos mayores y menores. De este modo gobernaré con rectitud mi Estado, ya que en él todos formamos una gran familia". CONFUCIO, *Los cuatro libros Clásicos*, Libro I (Mengtsé), Bruguera, Barcelona, p. 233.



latina del término como *verbo* (*verbum*), se le fue despojando de su carácter activo, relacionándolo, de manera exclusiva, con el pensamiento y la palabra, sobre todo con esta última. Dando por hecho que existía una clara distinción entre el decir y el hacer. Comúnmente se olvida, o se desconoce, que en los orígenes de la cultura griega no se daba tal escisión entre hablar y actuar. Los tiempos homéricos son claro ejemplo de que los hombres que realizaban grandes gestas debían ser también grandes oradores si no querían que sus victorias se difuminaran en el olvido. Más aún, para los griegos el hablar era *per se* una especie de acción. Si hay algo que nos enseña la tragedia griega es que incluso la condición más miserable puede convertirse en un acto de heroísmo si el que la sufre sabe enfrentarse a su destino con la profundidad y el drama de sus palabras<sup>36</sup>.

El advenimiento de la *polis*, con sus constantes deliberaciones públicas y la importancia que en estas se le daba a la expresión de la opinión ciudadana, le otorgó tal relevancia al *logos* en tanto lenguaje hablado, que la concepción de libertad como *acto-libre* terminó desplazándose hacia la de *palabra-libre*. Lo que en un principio era libertad para embarcarse en grandes epopeyas, ahora era la *libertad para hablar y ser escuchado*<sup>37</sup>. El que fuera el primer modelo de virtud griego, la *arete* (ἀρετή) revelada en las obras homéricas, esto es, la del valor y la astucia en la batalla pregonado por Aquiles y Odiseo, se había transformado ahora en un modelo de virtud cívico fundado en la participación activa en los asuntos políticos, asuntos que requerían poseer, sobre todo, el don de la oratoria<sup>38</sup>.

Lo que sigue, pues, es hablar de cómo ese “animal humano” liberado de sus necesidades básicas por la ciudad, y capaz de expresarse a través de sus palabras, adquirió una nueva dimensión política. Nos detendremos, por ende, en el proceso social, político y económico que dio lugar al nacimiento de la democracia en Atenas. Por último, plantearemos la

---

<sup>36</sup> “[...] Contra los golpes del destino, contra las malas pasadas de los dioses, el hombre no podía defenderse, pero sí enfrentárseles y replicarles hablando, y, aunque esta réplica no vence al infortunio ni atrae a la fortuna, es un suceso como tal; si las palabras son de igual condición que los sucesos, si (como se dice al final del Antígona) «grandes palabras responden y reparan los grandes golpes de los elevados hombros», entonces lo que acontece es algo grande y digno de un recuerdo glorioso”. H. ARENDT, *La promesa de la política*, op. cit., pp. 159-160.

<sup>37</sup> De la misma manera el concepto de virtud (*arete*) también mutó. De la virtud heroica de los relatos homéricos se pasó a la virtud cívica de los ciudadanos de la polis.

<sup>38</sup> “La libertad de expresar las opiniones, el derecho a escuchar las opiniones de los demás y ser asimismo escuchado, que todavía constituye para nosotros un componente inalienable de la libertad política, desbancó muy pronto a una libertad que sin ser contradictoria con ésta, es completamente de otra índole, a saber, la que es propia de la acción y del hablar en tanto que acción”. H. ARENDT, *La promesa de la política*, op. cit., pp. 159-160.

crítica a esta democracia primigenia desde dos perspectivas; una es la que nos brindan los propios autores clásicos que la acusaban, principalmente, de confundir la libertad con el libertinaje; la otra es la que surge de comprobar que un grupo significativo de su población (mujeres, esclavos y extranjeros), al no hacer parte de la categoría de ciudadanos, estaba excluido de la participación en la vida política.

## 1. La libertad política

En un principio ser libre significaba poder hacer lo que se quisiera, tanto en el sentido de actuar sin estar impedido por algo o alguien, como en el sentido de desplazarse de un lugar a otro sin ninguna coacción. Este último significado abarcaba mucho más de lo que hoy entendemos como libertad de movimiento, se refería a que la decisión de irse y dejarlo todo no dependía de nadie más que de sí mismo, incluso si esto suponía dejar el hogar y la familia. No se trataba de una prerrogativa que se tenía simplemente por ser el señor de la casa, lo que quería decir era que se contaba con el valor para asumir el riesgo de dejar a un lado la seguridad del hogar donde las necesidades estaban satisfechas y la vida estaba garantizada. De esa manera solo podía ser libre aquel que, liberándose del amor a su propia vida (φιλοψυχία)<sup>39</sup>, asumía con valentía el riesgo de perderla en la aventura de una nueva e impredecible empresa.

Como se intuye, bajo esta antigua concepción de libertad el sentido de lo político tiene una estrecha relación con los relatos homéricos. La guerra de Troya obligó a los griegos a dejar la tranquilidad de sus hogares para embarcarse en la aventura épica que plasmó el poeta en la *Iliada* y la *Odisea*. Antes de convertirse en héroes, muchos de los que se unieron a dicha epopeya vivían con sus familias en pequeñas aldeas dedicados a tareas campesinas<sup>40</sup>, y aquellos que como Agamenón gozaban, en su condición de reyes, de una

---

<sup>39</sup> La *philopsychia* era un vicio para los antiguos griegos y se puede traducir literalmente como “amor a la vida”, implica un carácter pusilánime. *Ibidem*. pp. 156-157.

<sup>40</sup> “La agricultura es no solo el principal asiento de su vida, sino que incluso llegan a prestarle sus brazos. El avenirse a manejar hoz y arado es tan natural y decoroso para el héroe homérico como el empuñar las armas. Acostumbran estos héroes a hacer residir a sus jóvenes en las montañas, en la mayoría de las ocasiones como pastores (de los rebaños de sus padres); y si uno es tan diestro y versado como Ulises,



situación más acomodada, gobernaban sobre territorios no muy extensos y tenían bajo su mando un limitado número de hombres.

Enfrentarse en tierras lejanas a un enemigo como los troyanos exigía que se unieran a tan peligrosa empresa los primeros griegos que, sin ciudades consolidadas ni poder centralizado, habitaban dispersos esa incipiente unidad cultural y territorial. La concurrencia de aquellos hombres prepolíticos a la aventura troyana fue posible gracias a la aparente igualdad que reinaba en el campamento militar. De no haber sido tratados como seres libres seguramente ninguno de esos guerreros hubiera aceptado dejar la seguridad de sus hogares, donde eran señores y dueños, por entregarse a una misión tan incierta y descomunal.

Y no sólo porque Homero fuera el educador de esta polis, sino también porque, según la comprensión que de sí mismos tenían los griegos, la organización y fundación de la polis estaba íntimamente ligada a aquellas experiencias ya presentes en él. Así, el concepto central de la polis libre, no dominada por ningún tirano, y los conceptos de isonomía e isēgoria se remitían sin dificultad a los tiempos homéricos ya que, de hecho, la grandiosa experiencia de las potencialidades de una vida entre iguales ya se encontraba modélicamente en la epopeyas homéricas; y, lo que quizá es más importante, el nacimiento de la polis podía entenderse como una respuesta a estas experiencias<sup>41</sup>.

Al regreso de la epopeya, el campamento militar nunca desapareció, aquellos hombres que volvieron reconociéndose como iguales, continuaron viviendo según lo habían hecho por tanto tiempo. Una vez superado el miedo de vivir como personas libres, la libertad se les hizo una aspiración irresistible. El campamento militar se trasladó a la ciudad donde se transformó en un lugar de encuentro permanente, donde se forjaron nuevas relaciones de interdependencia que terminaron por relegar a un segundo plano las antiguas relaciones familiares.

Lejos de la privacidad de la vida doméstica, y ante la presencia de otros hombres libres, todas las acciones se hicieron públicas. Los comportamientos que antes pasaban desapercibidos detrás del velo del hogar ahora podían ser exaltados o reprochados por

---

puede entonces confeccionar para su propio uso una delicada pieza de mobiliario, y hasta en un aprieto carpintear las embarcaciones”. F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia*, Akal, Madrid, 1987, p. 59.

<sup>41</sup> H. ARENDT, *La promesa de la política*, op. cit., pp. 158-159.

los iguales<sup>42</sup>. La *publicidad* fue un estadio previo a la *politicidad*. El espacio público se convirtió en un espacio político cuando se vinculó a un lugar real y concreto como la *polis*, en la que los actos y las palabras humanas podían perdurar como historia viva en la memoria colectiva.

Esta ciudad, que ofrece un lugar permanente a los mortales y a sus actos y palabras fugaces, es la polis, políticamente distinta de otros asentamientos (para los que los griegos también tenían una palabra: *astē*), en que sólo ella se construye en torno al espacio público, la plaza del mercado, donde en adelante los mortales libres e iguales pueden siempre encontrarse<sup>43</sup>.

Una vez asumido que los actos tenían consecuencias frente a los demás, surgió el sentimiento de compromiso y responsabilidad que sirvió de abono a las profundas raíces comunitarias sobre las cuales creció y tomó forma la nueva vida en la ciudad. La condición política de los griegos los hacía únicos frente a otros pueblos, y además se oponía, dentro de su propia tradición, al tipo de asociación primitiva que suponía la familia y el hogar (*oikos*)<sup>44</sup>. La aparición de la polis implicaba que el ser humano obtenía una forma de vida nueva y diferente, recibía “*además de su vida privada, una especie de segunda vida, su bios politikos. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (idion) y lo comunal (koinon)*”<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Pertenecer a los pocos «iguales» (*homoioi*) significaba la autorización de vivir entre pares; pero la esfera pública, la *polis*, estaba calada de un espíritu agonial, donde todo individuo tenía que distinguirse constantemente de los demás, demostrar con acciones únicas o logros que era el mejor (*aien aristeteuein*) (Nota al pie: *Aien aristeteuein kai hypeirochon emmenai allōn* («ser siempre el mejor y sobresalir de los demás») es la preocupación fundamental de los héroes homéricos (*Iliada*, VI. 208), y Homero fue «el preceptor de la Hélade»). H. ARENDT, *La condición humana*, op. cit., p. 64.

<sup>43</sup> H. ARENDT, *La promesa de la política*, op. cit., p. 158.

<sup>44</sup> El *oikos* es la unidad básica a partir de la cual se organiza la comunidad en la antigua Grecia. Suele traducirse como “la casa familiar” de la que hacen parte todas personas y objetos bajo el dominio del jefe del hogar (enseres, esclavos, familiares, mascotas, herramientas de trabajo), pero siendo estrictos su verdadero significado abarca tantos y tan disímiles aspectos que resultaría imposible definirlo en unas cuantas palabras. De manera general puede entenderse como todo aquello de lo que depende la supervivencia, así como también lo que “no me es desconocido” y por lo tanto me brinda confianza, como por ejemplo, mis amigos. Véase HESÍODO, *Trabajos y días*, op. cit., p. 405. “Lo primero casa, mujer y buey para el arado”. También ARISTÓTELES (*Política* 1259b). JENOFONTE (*Económico* I.5). Sobre el sentido del término véase: A. W. ADKINS, “Friendship and self sufficiency in Homer an Aristotle”, *Classical Quarterly*, N°13, 1963, pp. 33-45. T. W. GALLANT, *Risk and survival in ancient Greece. Reconstructing the rural domestic economy*, Cambridge, 1991, p. 11.

<sup>45</sup> W. JAEGER, *Paidea* (1945), vol. III, p. 111. citado por H. ARENDT, *La condición humana*, op. cit., pp. 52-53. “Esta nueva vida política, denominada por Aristóteles como *bios politikos*, tendría lugar en la comunidad siempre y cuando se levantara sobre la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), las dos únicas actividades consideradas por los griegos como realmente políticas. Ambas actividades comprendían todo lo relacionado con los asuntos humanos, el resto, es decir, lo meramente útil o necesario, quedaba excluido

La vida pública ocurría principalmente en el ágora (ἀγορά) que, en un sentido amplio, significaba para los griegos el lugar donde se reunía la gente<sup>46</sup>. Si bien el término se refería específicamente al sitio donde se ubicaba la plaza de mercado, se sabe que ésta no fue su única función, el ágora estaba destinada a todas las actividades que implicaran hablar en público. A ella asistía el político para dirigirse a sus conciudadanos, el filósofo para responder las preguntas que le hacían sobre el ser y el universo, o el vendedor y el comprador que regateaban airadamente los precios de las mercancías; en fin, en el ágora se escuchaban discursos y discusiones de todo tipo aunque la mayoría no tuviera la menor utilidad. La importancia del ágora radicaba en que gracias a ella se daba satisfacción a muchas de las necesidades del ser humano en sociedad, especialmente la de estar y hablar con otros seres humanos, solo de esa manera se explica la pasión que este animado centro de relaciones públicas despertaba entre los griegos<sup>47</sup>.

Fue en medio de este agitado estilo de vida que ocurría dentro de la ciudad donde surgieron los derechos primigenios. La *parrhesía* (παρρησία) era uno de los más importantes y consistía en la libertad de ponerse de pie en las deliberaciones públicas para hablar, decir la verdad o pretender decirla<sup>48</sup>. Es la idea sobre la que se estructura la política griega y a su vez se trata de su condición *sine qua non*, pues dio paso a que el poder de decisión se trasladara del lugar cerrado y privilegiado que constituía el *Mégaron* (Μέγαρον) y el *Pritaneo* (Πρυτανεῖον)<sup>49</sup>, hacia un espacio abierto y público como el ágora

---

de dicha condición. Platón solía denominar todo lo relacionado con los asuntos humanos como *tatōn anthrōpōn pragmata*”.

<sup>46</sup> *Ágora* (ἀγορά) es el sustantivo que corresponde a “ageirein” (ἀγείρειν). El verbo significa congregar; el sustantivo significa congregación o concurso y por consiguiente, el lugar donde se congrega la gente.

<sup>47</sup> Asistir al ágora era una costumbre que se extendía incluso a pueblos no helénicos. Según HERÓDOTO, Esciles, un rey de los escitas, solía conducir su ejército a Borístenes donde habitaban muchos colonos griegos, y una vez allí dejaba su ejército en los arrabales de la ciudad para poder acudir a la plaza pública donde se vestía y actuaba según las costumbres griegas. (*Historia*, Libro IV, LXXVIII). Algo parecido ocurría con el médico heleno Demócedes de Crotona, que nostálgico “hizo lo mismo en cuanto regresó a la ciudad-Estado donde había nacido, después de arreglárselas para abandonar el encumbrado puesto que ocupaba como médico personal del emperador Dario en la lejana Susa, ciudad que no era ciudad-Estado, pues era la capital del Imperio Persa, cuyo centro era un palacio y no el ágora”. A. TOYNBEE, *Los griegos: herencias y raíces*, op. cit., p. 69.

<sup>48</sup> “Discurrir con el otro en la arena política es un descubrimiento, la *parrhesía*, es decir la libertad de que gozan los ciudadanos de tomar la palabra en el campo de la política, claro está, un campo de la política entendido tanto desde el punto de vista abstracto (la actividad política) como de una manera muy concreta: el derecho en la asamblea, y en la asamblea reunida, aun cuando no se sea magistrado, de ponerse de pie, hablar, decir la verdad o pretender decirla y afirmar decirla. Eso es la *parrhesía*: una estructura política”. M. FOUCAULT, *El gobierno de sí y de los otros* (curso en el Collège de France), trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.

<sup>49</sup> No obstante, frente al *Megarón* o salón palacial micénico que centralizaba la vida comunitaria, el *Pritaneo*, donde asistían las altas dignidades para resolver los asuntos públicos, representó un claro avance

y la asamblea (ἐκκλησία)<sup>50</sup> donde los ciudadanos, incluso aquellos que no ostentaban altos cargos, tenían el derecho de escuchar y ser escuchados. Los que antes eran privilegios del *Basileus* (Βασιλεύς)<sup>51</sup> y de unos pocos nobles, ahora estaban a disposición de todos en el centro (το μέσον). Según el modelo introducido por la *polis*, la distribución equitativa del poder político permitió que las decisiones se tomaran en común (το κοινόν).

Esquilo retrataría las repercusiones de esta libertad de palabra en su obra *Los Persas* (Πέρσαι), en la que los ancianos del coro se lamentan de la pérdida del poderío del Gran Rey:

Ya nadie pagará tributo ni se arrodillará para recibir órdenes reales. Se acabó la fuerza del Basileus. ¡Ay!, ni siquiera para las lenguas habrá freno. Porque un pueblo se siente desatado y habla libremente en cuanto no se halla sometido al yugo de la fuerza<sup>52</sup>.

Ahora bien, así como se le permitía al hombre griego participar libremente del gobierno por medio de la deliberación y el voto, se le exigía también que cumpliera su deber cívico obedeciendo<sup>53</sup>. La *isegoría* (ἰσηγορία) comprendía esta estructura de igualdad que hacía que libertad y obligación fueran lo mismo, se trataba de un derecho y un deber en tanto consistía en no estar atado a nadie ni a nada más que a la ley, una ley que era igual para

---

hacia la consolidación de *polis*, además de constituirse como el hogar común que contaba, generalmente, con la presencia de un altar o santuario a *Hestia* –diosa del hogar-. Véase: F. J. GONZÁLEZ, “Del Megarón al Pritaneo”, en: D. Plácido y otros, *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, op. cit., p. 49.

<sup>50</sup> La *Ekklesia* era la asamblea general de todos los ciudadanos de Atenas, en ella se decidía, entre otras cosas, todo lo referente a la legislación, las declaraciones de guerra, la firma de la paz, la elección de los *strategos* (στρατηγός) y los demás oficiales. También tenía la facultad de llamar a los magistrados a rendir cuentas al final del año de su mandato.

<sup>51</sup> La *basileia* regia, era un tipo de organización monárquica posterior a la época micénica, supuso una forma política generalizada en toda Grecia antes de la constitución de la *polis*, cuando las comunidades se organizaban todavía bajo la *ethne*. El *basileús*-rey bien pudo ser el resultado natural de una primera estabilización de las condiciones de vida tras el período de postración cultural e insuficiencia de medios materiales para garantizar la subsistencia, que siguió al desmoronamiento de la civilización micénica y que tuvo que llevar a muchas comunidades a un estado crítico. Para ello resultó indispensable la paulatina integración de colectividades vecinas a fin de conseguir un mutuo fortalecimiento militar y la capacidad necesaria para acometer el cultivo de aquellas zonas que habían sido abandonadas tras la recesión. En tal caso, tuvo que resultar indispensable la conjunción de estas nuevas comunidades más amplias en torno a una figura única. J. L. MENENDEZ, “La monarquía griega antes de la constitución de la “polis””, *Habis*. N° 34, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2003. Para consultar un estudio más detallado sobre la figura del *Basileus* vid. también R. DREWS, *Basileus: the Evidence for Kingship in Geometric Greece*, New Haven, 1983.

<sup>52</sup>ESQUILO, *Los Persas*, vv. 584-594.

<sup>53</sup> En ese orden, el sentido de lo político consistía en “que los hombres se relacionaran entre ellos en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales, que mandaran y obedecieran sólo en momentos necesarios –en la guerra- y, si no, que regularan todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí”. H. ARENDT, *La promesa de la política*, op. cit., pp. 152-153.

los iguales, y a la que se sometían sin excusa los ciudadanos por ser ellos mismos quienes la creaban en virtud de sus facultades legislativas. Cuando se obedece la ley lo que se hace es obedecer el derecho a participar en la vida política. En la asamblea el ciudadano tiene la posibilidad de oponerse o aceptar libremente la ley, pero una vez votada, tendrá que obedecerla sin restricciones. Dicho de otra manera, *no hay verdadera libertad sin participación en el gobierno*.

Paradójicamente, al no obedecer los mandatos de ningún hombre los griegos se hacían esclavos de sus normas. La ciudad le había hecho libre garantizándole la libertad política, pero esa misma ciudad le considera su esclavo, ya que a ella pertenecía por completo. La decisión de Sócrates de permanecer en Atenas después de ser condenado a muerte, teniendo la oportunidad de huir, hace de su ejemplo el paradigma de la virtud ciudadana. En un pasaje memorable del *Critón*, Sócrates reconoce la bondad de las leyes que prescribieron a sus padres cuidarlo e instruirlo de la mejor forma.

Ahora bien –dicen las leyes-, si nosotras somos quienes te trajimos al mundo, te criamos y te educamos, ¿acaso puedes pretender que no eres nuestro, que no eres nuestro vástago y nuestro esclavo, tú y tus descendientes?<sup>54</sup>

Fue precisamente ese sentimiento de libertad y a la vez de obediencia el que llevó a los atenienses a defenderse heroicamente y contra todo pronóstico, primero en las Guerras Médicas y después en las del Peloponeso. Cuando, en la tragedia de Esquilo, Atossa pregunta “¿quiénes son esos atenienses que osan enfrentarse al Gran Rey? ¿Qué déspota que los dirige a batalla tan desigual?” Los ancianos le contestan: “No se llaman esclavos ni súbditos de ningún hombre”<sup>55</sup>.

Es el espíritu que, como griegos, también comparten los lacedemonios y que los llevó a merecer la gloria en las Termópilas. Según Heródoto, Jerjes, asombrado por su superioridad militar manda a llamar a Demarates, antiguo rey de Esparta en el exilio, para preguntarle “¿Cómo pueden resistir los griegos a un ejército tan formidable?” Demarates responde: “aunque no tuvieran más de un millar de hombres, combatirían hasta el último de ellos con tal de no ver esclava a Grecia”. Jerjes, en tono de burla, le increpa de nuevo: “¿Qué harán mil hombres contra mi ejército, o cinco mil, o aunque sea cincuenta mil?”

---

<sup>54</sup> PLATÓN, *Critón*, 50 e-51 c.

<sup>55</sup> ESQUILO, *Los Persas*, vv. 230-242.

*¡Sin contar con que esos hombres son todos libres y no obedecen a ningún jefe! Si al menos, como los persas, los griegos estuvieran gobernados por un monarca, le temerían, y, por miedo, se resignarían a una lucha desigual. Pero, puesto que son libres, no combatirán*". A lo que contesta Demarates: *"Los lacedemonios son libres sin duda, pero no lo son en todo. Tienen por dueño a la ley, y la temen mucho más de lo que los persas puedan temer a Jerjes. Siempre obedecen a sus mandatos, y el mandato de la ley siempre es el mismo: no huir del combate, cualquiera que sea el número de los adversarios, sino mantenerse firme en su puesto hasta vencer o morir"*<sup>56</sup>.

Como vemos, la condición de hombre libre, que no dominaba ni estaba dominado por nada ni nadie más que por la ley, fue defendida a toda costa por los griegos. Éstos, que en un principio se habían emancipado de sus necesidades naturales gracias a la ciudad, ahora cortaban para siempre las cadenas que los ataron a sus antiguos dueños. Una vez superada las diferencias que los separaban en razón de su origen, consagraron la igualdad política y le dieron *"el nombre más hermoso del mundo": isonomía (ἰσονομία)*<sup>57</sup>. Nació así la libertad de pensamiento, de palabra y de acción. Algo tan original y revolucionario para la época que, pese a darse tan solo en un lugar en particular y durante un tiempo tan corto, mereció que Polibio, despojándose de estricto rol de historiador, dijera: *"No podría encontrarse un régimen y un ideal de igualdad, de libertad –en una palabra, de democracia- más perfecto que entre los aqueos" (...) "su política vino a ser siempre la misma: mantener entre ellos la igualdad de derechos y la libertad de expresión"*<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> HERÓDOTO, *Historia*, VII, 100-103.

<sup>57</sup> Así se expresaba Ótanes, según Heródoto, cuando se enfrentó a Dario para decidir la forma de gobernar Persia: *"(...) el gobierno del pueblo tiene, de entrada, el nombre más hermoso del mundo: isonomía; y, por otra parte, no incurre en ninguno de los desafueros que comete el monarca: las magistraturas se desempeñan por sorteo, cada uno rinde cuentas de su cargo y todas las deliberaciones se someten a la comunidad. Por consiguiente, soy de la opinión de que, por nuestra parte, renunciemos a la monarquía exaltando al pueblo al poder, pues en la colectividad reside todo"* *Historia*, III, 80, 2-80,6. Isegoría compartía el mismo significado que la palabra *isonomía*, las dos hacían referencia no tanto a que la ley era la misma para todos sino más bien a que todos tenían el mismo derecho a la actividad política, y esta actividad consistía esencialmente en hablar los unos con los otros, con lo cual ambas tienen que ver, de manera directa, con la libertad de expresarse en público.

<sup>58</sup> *"isegorías kai parrhesías kai katholou demokratías alethinés sistema kai práiresin elikrinesteran ouk an keuoi tis tes pará tois Akhaióis hyparkhouses"* POLIBIO, *Historias*, II, 42. Foucault le otorga una particular importancia a la *parrhesía*: "Polibio dice (*Historias*, II, 38) que los aqueos tienen ciudades donde encontramos: primero *demokratía*; segundo, *isegoría*, y tercero, *parrhesía*. *Demokratía*, es decir la participación, no de todos, sino de todo el *demos*, o sea todos los que en su condición de ciudadanos y por consiguiente de miembros del *demos*, pueden participar del poder. *Isegoría* se relaciona con la estructura de igualdad que hace que derecho y deber, libertad y obligación sean los mismos, sean iguales, también en este caso para todos los que forman parte del *demos* y, por ende, disfrutan del estatus de ciudadanos. Y la tercera y última característica de esos estados es el hecho de que en ellos encontramos la *parrhesía*, es decir



La democracia, pues, es el resultado de esta asociación entre igualdad jurídica y libertad política. Aparecerá como una característica del sistema e irá adquiriendo la entidad suficiente como para definirlo en sí mismo. Y aunque suele vincularse a la Atenas que va de Clístenes hasta Pericles (s. VI y V. a. C), las hondas transformaciones que esta breve aventura produjo en el significado de la política no pueden reducirse al relato anecdótico de un siglo. La experiencia democrática griega estampó su marca en el ideario político de los antiguos y aún hoy, sus aciertos y sus errores, continúan nutriendo de argumentos tanto a sus críticos como a sus apologetas. Por eso, si queremos -como es el objetivo de este trabajo- seguir encontrando los hilos que unen la política con la libertad, debemos detener nuestro análisis sobre esta idea que supuso un hito social y político en la historia occidental.

## 2. La democracia en Atenas

De la constelación de ciudades-Estado griegas fue en Atenas donde la tradición que ligaba política y libertad tomó forma en la idea de democracia. La palabra se utilizaba en sus inicios para dar nombre al régimen basado en la soberanía del *demos*, integrado por muchas más personas en comparación con las pocas que hacían parte de la antigua *aristocracia* (ἀριστοκρατία) entrada en crisis desde el proceso de *sinecismo* iniciado por Teseo<sup>59</sup>. La aparición de la democracia va aparejada a la consolidación de la *polis* como centro social y político, pues a partir de ahí ya no resultaba necesario acreditar el linaje ni la pertenencia a una *ethne* determinada para participar del gobierno de la ciudad. Dicha transformación, con la que se asocia el uso primitivo del término, sería acreditada por Aristóteles:

---

la libertad de que gozan los ciudadanos de tomar la palabra en el campo de la política, claro está, un campo de la política entendido tanto desde el punto de vista abstracto (la actividad política) como de una manera muy concreta: el derecho en la asamblea, y en la asamblea reunida, aun cuando no se sea magistrado, de ponerse de pie, hablar, decir la verdad o pretender decirla y afirmar decirla. Eso es la *parrhesía*: una estructura política”. M. FOUCAULT, *El gobierno de sí y de los otros (curso en el Collège de France)*, trad. H. Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.

<sup>59</sup> Teseo, el fundador de Atenas, inicia el proceso de sinecismo para que las aldeas cercanas al Ática, dejando a un lado sus antiguas diferencias, convivieran dentro de la *polis*. Fue el primer paso hacia la consolidación de la ciudad como el lugar que más allá de brindar seguridad, se constituía como centro del gobierno y de la vida en común. Según Tucídides las aldeas continuaron siendo habitadas pero sus instituciones políticas fueron reemplazadas por el consejo y el pritaneo. TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 15.

El primer gobierno entre los helenos, después de la monarquía, se componía de los combatientes, y en un principio de los jinetes (...) pero al crecer las ciudades y fortalecerse los hoplitas fueron más los que participaban del gobierno. Por eso las que ahora llamamos repúblicas, los de antes las llamaban democracias<sup>60</sup>.

Más adelante se usará con frecuencia la palabra *isonomía* como sinónimo de democracia, sin embargo la *isonomía* estaba relacionada de manera directa con las reformas legales (εὐνομία) llevadas a cabo por Clístenes a finales del siglo VI a.C. que, como tal, representaron un avance sustancial en las condiciones de igualdad jurídica y política entre los atenienses<sup>61</sup>. El mismo Aristóteles reconocería que con dichos cambios “*la Constitución se hizo mucho más democrática que la de Solón*”<sup>62</sup>.

La palabra democracia (δημοκρατία), en particular, surge de la unión de los vocablos *demos* (δῆμος) y *Kratos* (κράτος), y su traducción como “gobierno del pueblo” es, por su obviedad, la que más fuerza ha tomado, pero una pesquisa más profunda a las raíces etimológicas del término exige algunas precisiones acerca de su verdadero significado. Si bien la identificación de personaje mitológico *Kratos*<sup>63</sup> con el poder y la fuerza y, por lo tanto, con el gobierno, no genera mayores controversias, el contenido original del término *demos* sí que nos hace percatarnos de las grandes diferencias que lo separan de lo que hoy comprendemos con el término pueblo.

El vocablo *demos* surgió de la fusión de los términos *demiurgos* (δημιουργοί) y *geomoros* (γεωμόροι), que junto al de *eupátridas* (εὐπατρίδαι) servían para denominar las tres clases en las que Teseo dividió a la población libre de Atenas<sup>64</sup>. Los *demiurgos*, comúnmente

---

<sup>60</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1297 b.

<sup>61</sup> Véase HERÓDOTO, *VI*, 131; M. I. FINLEY, *La Grecia antigua*, Economía y sociedad, Crítica, Barcelona, 1984, pp. 103-12; M. OSTWALD, *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy*. Oxford, 1969, pp. 96-136.

<sup>62</sup> El pasaje es el siguiente: “El pueblo tenía confianza en Clístenes, el cual se hallaba entonces a la cabeza de las masas, tres años después del derrocamiento de los tiranos, durante el arcontado de Iságoras. Lo primero que hizo fue repartir a todos los ciudadanos en diez tribus en vez de las cuatro antiguas (...) con el fin de que participaran más personas en la vida política (...) Hizo después la boulé de quinientos miembros en vez de cuatrocientos, cincuenta de cada tribu (...) Dividió además el territorio en treinta partes atendiendo a los demoi: en diez partes la ciudad y alrededores, en otras diez la ribera y en diez también el interior. Llamó a estas treinta partes trities y adjudicó por sorteo tres a cada tribu de forma que cada una de ellas participara de todas las comarcas (...) Los atenienses se llamaban a sí mismos por los demoi. Creó también demarcos (...) Con estos cambios, la constitución se hizo mucho más democrática que la de Solón. ARISTÓTELES, *Constitución de los Atenienses*, 21 s.

<sup>63</sup> APOLODORO, *Biblioteca*, I.2.5; ESQUILO, *Prometeo encadenado*, 1-84; HESÍODO, *Teogonía*, 385.

<sup>64</sup> PLUTARCO, *Vidas paralelas*, Teseo, 25.



identificados con los “artesanos”<sup>65</sup>, estaban al servicio de la comunidad (δήμια ἔργα) realizando tareas especializadas con las que conseguían llevar, relativamente, una existencia digna. Dentro de ellos se encontraban, entre otros, herreros, alfareros, carpinteros, artesanos que trabajan cuero, madera, bronce, marfil, plata y oro, así como rapsodas, adivinos, heraldos y médicos. Viajaban constantemente pues la demanda de sus servicios en sus poblaciones de origen no era lo suficientemente alta. Los *geomoros* eran campesinos propietarios de tierras que se dedicaban al cultivo de sus parcelas. Sus derechos de propiedad los habían heredado de las familias que al momento de la fundación, y siguiendo los ritos ordinarios, se habían repartido las partes sagradas del territorio<sup>66</sup>. Los *eupátridas*, que como su nombre indica “descendían de ilustres padres”, eran los nobles que habían gobernado de manera independiente las aldeas cercanas al Ática. Cuando se dio el proceso de *sinecismo* estos se vieron obligados a residir en Atenas donde siguieron monopolizando por un buen tiempo los privilegios políticos<sup>67</sup>.

En todo caso, pese a que en el *demos* no se incluyera la totalidad de los habitantes del Ática, lo cierto es que su paulatino traslado de la aldea a la ciudad fue un paso trascendental en la consolidación del sistema democrático. La aparición de la *polis*, como señala Vernant<sup>68</sup>, representó una novedad para la concepción del espacio en el mundo

---

<sup>65</sup> La calificación de artesanos no es la más acertada. Muchos de los trabajos de artesanía como la confección de vestidos, la molienda, la cochura, y gran parte de las labores agrícolas los llevaban a cabo los mismos nobles y campesinos, así como sus mujeres y sus criados. Se trata más bien de gente dedicada al ejercicio de una industria en la que se habían hecho especialistas. Véase F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia*, op. cit., pp. 51, 52.

<sup>66</sup> N. D. FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua*, op. cit., p. 318.

<sup>67</sup> Por muchos tiempos los eupátridas fueron los únicos ciudadanos de pleno derecho de Atenas, puesto que sólo ellos pertenecían a las fratrías que componían toda la ciudadanía. También es posible que los arcontes fueran reclutados entre los eupátridas hasta tiempos de Solón. Y ya que el Arópago, es decir, el Consejo de aquella época estaba integrado por quienes fueron arcontes, es casi seguro que el poder político continuara en manos de los de su clase. Incluso durante la madurez de la democracia ciertos cargos marginales como los phylobasileis (jefes de las antiguas cuatro tribus) tenían que provenir de los eupátridas. Véase F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia*, op. cit., p. 93. Para FUSTEL DE COULANGES la creación del gobierno central en la ciudad no tuvo como consecuencia la eliminación inmediata de las antiguas instituciones. “Teseo quiso que el pritaneo de Atenas fuese el centro religioso de todo el Ática. Desde entonces quedó fundada la unidad ateniense: religiosamente, cada cantón conservó su antiguo culto, pero todos aceptaron un culto común; políticamente, cada cual conservó sus jefes, sus jueces, su derecho de reunirse en asamblea; pero por encima de estos gobiernos locales estuvo el gobierno central de la ciudad”. *La ciudad antigua*, op. cit., p. 167.

<sup>68</sup> Véase J. P. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1993, pp. 196-197; *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. Ayerra Redín, Eudeba, Buenos Aires, 1973, pp. 101 y 218. Es esta localización de lo público, en tanto que opuesto a lo privado, como comunitario, como labor que ha de ser desarrollada por todos los miembros activos de la comunidad, la que se expresa, en el plano constructivo, a través del desarrollo de ágora y, en el plano simbólico, por la situación del hogar común y del Pritaneo en ella.

griego. Frente a la distribución jerárquica propia de la organización palacial, en la que el hogar del *Basileus* es el más importante de todos los de la comunidad, sin ser el hogar central a todos ellos, la ciudad constituyó un espacio geométrico y equilibrado, organizado a partir del hogar común (Εστία κοινή)<sup>69</sup>, que es, al mismo tiempo, el centro del espacio político y comunitario instalado en el *ágora*, el lugar que sirve de eje a la ciudad. Se trata del hogar público que representa a todos los hogares sin ser ninguno, todos se encuentran a igual distancia de él, expresando materialmente la idea de simetría contenida en la *isonomía*. La *polis* se mantenía unida gracias a este sentimiento de igualdad que transmitía entre sus miembros.

La transformación que tuvo que darse para que la aldea diera paso a la ciudad se caracterizó por la transición entre dos grandes etapas: la de la ciudadela y el *ágora*. Como afirma Toynbee el *ágora* no siempre fue el centro público de reunión con el que suele identificarse la ciudad-Estado, antes de consolidarse como tal lo que se conocía como *polis* era apenas una ciudadela, esto es, un lugar ubicado en una fortificación natural, casi siempre en las montañas, que apenas requería de la adición de algún tipo de empalizada para su protección y que servía, fundamentalmente, como refugio de urgencia y sitio ritual a los aldeanos que habitaban las cercanías, donde no vivía nadie más que unos cuantos funcionarios y sacerdotes. Dicha ciudadela cedió su lugar al *ágora* como centro neurálgico al interior de la *polis* cuando las condiciones de seguridad permitieron fijar un asentamiento permanente que se mantuviera protegido con el levantamiento de una elaborada muralla, y cuando el progreso económico trajo consigo el cierre del ciclo de autosuficiencia (autarquía)<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> La palabra hace referencia a Hestia, protectora de la casa familiar, que es mencionada por Hesíodo quien elogia la vida del hogar y aspira que la polis se convierta en una ciudad-hogar. No obstante en la religión del Olimpo, Hestia cederá su lugar a Dionisio. Para los romanos, en cambio, Vesta -su versión de la Hestia griega- no solo seguirá siendo la diosa del hogar sino que pasará a ser la protectora de la “ciudad-hogar”, convirtiéndose, aunque parcialmente, en el culto oficial y político tras la unificación y segunda fundación de Roma. Véase H. ARENDT, *La condición humana*, op. cit., pp. 52-53.

<sup>70</sup> Gracias a que el centro cívico se trasladó de la antigua ciudadela al *ágora* la ciudad-Estado helénica dio la impresión de que valía la pena vivir la vida. Una impresión que solo duraría hasta la llegada de las guerras interestatales. Véase A. TOYNBEE, *Los griegos: herencias y raíces*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995 (1981), pp. 68-69. “Ciudadela” es la acepción original de la palabra griega polis, y a la ciudadela se redujo la polis en un principio. (...) El *ágora* reemplazaba a la ciudadela como centro de la polis, siempre y cuando la inseguridad disminuyera a tal grado que no resultara peligroso un asentamiento urbano, ubicado al pie de la ciudadela, en un terreno que solo podría defenderse edificando una costosa muralla en torno de él”. La muralla es construida por los hombres para defender su vida en comunidad. La palabra polis, en sí misma, proviene de una raíz que significa “muro”. Véase C. PARRAR, “La teoría

Las condiciones para que la vida dentro de la polis fuera posible se dieron, en gran medida, por razones comerciales. El desarrollo económico generado por la obtención de excedentes producto de nuevas prácticas como la cría de ganado, las técnicas avanzadas de metalurgia, la agricultura y el tejido, desplegaron un abanico de posibilidades para el intercambio distintos bienes, lo que sumado al progresivo declive del dominio fenicio en el Egeo, dispuso el escenario propicio para que floreciera en los helénicos el ánimo mercante<sup>71</sup>. Muy pronto la navegación, la compraventa de tierra, la especialización del trabajo y la aparición de la moneda como valor de cambio<sup>72</sup> terminaron por consolidar los núcleos urbanos. Ya en el siglo VI a. C. las rutas comerciales que fluían por el mar habían hecho del Mediterráneo un hervidero de culturas sin precedentes. En las más importantes ciudades griegas se dio un intenso intercambio de toda clase de productos por lo que pudieron proveer, de manera práctica, comida y vestido a locales y a extranjeros<sup>73</sup>.

El auge del comercio y la consecuente consolidación de la ciudad como centro de la vida pública apresuraron la disolución del antiguo régimen gentilicio. La fundación de la *polis*

---

política de la antigua Grecia como respuesta a la democracia”, en J. DUNN, *La democracia, el viaje inacabado*, Barcelona, 1995, p. 31.

<sup>71</sup> La exportación e importación de subsistencias fue un fenómeno histórico-económico muy significativo. En el Ática, por ejemplo, una comarca seca y pedregosa, se adaptaron a nuevas formas de explotación del suelo, la plantación de olivos permitió que el aceite que de ellos se extraían se exportara en masa. De lugares lejanos se importaban alimentos y cereales, entre ellos el grano del sur de la actual Rusia que adquirió un creciente valor en gran parte de Grecia. Poco a poco la búsqueda de recursos dio lugar al florecimiento del comercio marino, en un principio con la mediación de los fenicios y, más tarde, de una manera mucho más autónoma. Véase F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia, op. cit.*, p. 75.

<sup>72</sup> Pese a que es difícil indicar una fecha exacta para el inicio la amonedación, puesto que las piezas más antiguas carecen de leyendas con la que puedan ser identificadas, se sabe que la acuñación comienza en el siglo VII en Asia Menor occidental (Lidia y Jonia); desde inicios del siglo VI el uso de la moneda se extiende en la Grecia continental, y desde finales de esa centuria en el imperio Persa; hacia la misma época se difunden las acuñaciones por todo el ámbito colonial griego. Véase: *Ibidem*. p. 77.

<sup>73</sup> Hay que advertir que las polis que gozaban de mercados grandes y variados eran realmente muy pocas, la inmensa mayoría de las ciudades-Estado helénicas eran apenas un centro urbano rodeado por media docena de aldeas, no muy alejadas de la polis para que un campesino o ganadero, que quisiera vender o comprar, pudiera ir a pie al ágora en la aurora y regresar a su casa antes del anochecer. Los únicos que tenían domicilio permanente en la ciudad eran los artesanos que satisfacían las necesidades más básicas de la población rural. “Había unas cuantas ciudades-Estado, verdaderamente excepcionales, que surtían a mercados más grandes y variados; en ellas predominaban los elementos relacionados con la industria o la navegación, y el puerto tenía más importancia que la campiña. Estas excepcionales ciudades-Estado helénicas adquirieron gran fama: Atenas, Corinto, Calcis, Quíos, Mileto, Massalia, son las que primero se me vienen a la memoria. En total hubo menos de veinte”. El caso de Esparta era muy distinto, pues pese a haber desdeñado la industria y el comercio gozó de gran fama por ser una de las ciudades-Estado helénicas más poderosas. “Por otra parte Esparta presentó características excepcionales. La porción privilegiada de los habitantes era mínima en comparación con el resto de los habitantes; en el siglo VII a.C. la diminuta minoría dominante protegía sus privilegios con la militarización llevada al extremo; en el siglo VI se vio que este militarismo no era compatible con un perfeccionamiento ulterior y ni siquiera con la supervivencia de la admirable industria cerámica espartana. A. TOYNBEE, *Los griegos: herencias y raíces, op. cit.*, p. 70.

fue precedida por la destrucción de todas las formas de organización basadas en el parentesco, tales como la *phratría* y la *phylē*. Cuando en *La Ciudad Antigua* Fustel de Coulanges nos presenta el de la familia y el de la ciudad como dos regímenes antagónicos, deja entrever cuál de ellos terminó por imponerse<sup>74</sup>. En la misma dirección apunta Engels que, basado en los estudios del antropólogo Morgan, ubica en la ciudad la causa de la desintegración de la vieja sociedad tribal. Según afirma, la constante movilidad de personas por el comercio que mezcló las distintas *ethne* y la transmisión paulatina de la administración hacia el centro de la polis, generaron un desequilibrio insuperable para el normal funcionamiento del “derecho gentilicio”.

La novedad del derecho público ateniense consistió en que por primera vez adquiriría un carácter objetivo y duradero, atrás quedaba la dependencia a la *gens* pues desde aquel momento la individualidad era enaltecida y protegida por las nuevas reglas que, sin importar la acreditación de su origen, garantizaban la participación de cada ciudadano en el gobierno de la ciudad. Fue esta protección legal, incluso en el territorio que no pertenecía a su propia *ethne*, la que conduciría tarde que temprano al final de la antigua constitución gentilicia<sup>75</sup>.

Las transformaciones radicales que introdujeron los nuevos derechos políticos estuvieron acompañadas de una lucha escalonada por el sistema jurídico. Hasta entonces, toda manifestación del derecho dependía del arbitrio de los nobles que administraban justicia sin leyes escritas. Los avances sociales y económicos que planteaban situaciones cada vez más inéditas y enrevesadas complejizaron el derecho, y los jueces, que seguían perteneciendo a las clases aristocráticas, eran incapaces de resolver los problemas que llegaban a sus manos a partir del viejo derecho consuetudinario. La aguda oposición entre los nobles y los ciudadanos libres, que crecían en número y en riquezas, se agudizó al punto de hacer insostenibles los privilegios que les permitían a las clases altas abusar de las magistraturas<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup>“O el de la ciudad no podía perdurar o con el tiempo tenía que destruir a la familia”. Introducción a *The Ancient City*, *op. cit.* nota 14.

<sup>75</sup> “Este fue el primer paso hacia la ruina de la constitución gentilicia, ya que lo era hacia la admisión, más tarde de ciudadanos que no pertenecían a ninguna de las tribus del Ática y que estaban y siguieron estando completamente fuera de la constitución gentilicia ateniense”. F. ENGELS, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Ayuso, Madrid, 1975, p. 110.

<sup>76</sup> Véase F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia*, *op. cit.*, pp. 104 ss.

Dichas circunstancias dotaron de ímpetu la exigencia popular de un sistema de leyes escritas. Hesíodo fue el portavoz de esa demanda general, en *Los trabajos y los días*<sup>77</sup> se quejaba del comportamiento venal de los jueces, esos “*príncipes devoradores de regalos*” (δωροφάγοι βασιλῆες), y les dirige un mensaje recriminatorio en su historia del gavián y el ruiseñor que representa, con un lenguaje fabuloso, los abusos de los poderosos sobre los débiles:

Quiero ahora a los príncipes narrar una historia, cuyo sentido entenderán perfectamente. Esto es lo que dijo el gavián al ruiseñor con cuello de irisadas pintas, mientras lo llevaba a lo alto, entre las nubes, sujeto con sus garras. Lacerado por las curvas uñas, se quejaba lastimosamente; pero el gavián le dijo, seguro de su fuerza: “¡desventurado!, ¿qué son esos gritos? Estás a merced ahora de alguien mucho más poderoso que tú. A donde yo te lleve allí irás tú, por muy cantor que seas. De mi voluntad depende hacer de ti mi comida o soltarte. Un insensato es quien pretende enfrentarse al más fuerte; se ve privado de la victoria, y añade sufrimientos a su deshonra”. Así habló el gavián de veloz vuelo, al ave de desplegadas alas<sup>78</sup>.

El poeta es testigo de una época en la que ya no es tan fácil aceptar las cosas tal como eran antes. La creencia en la inalterabilidad del universo se iba perdiendo a gran velocidad y con ella la renuencia a los cambios en las antiguas normas que tanto lo requerían. Para Hesíodo el derecho es el problema central de la humanidad, y la ley del más fuerte le parece carente de justicia, por eso la vehemencia con la que recrimina a su hermano Perses con quien tenía un litigio sobre una herencia y al que acusaba de usar su posición para sobornar a los magistrados:

¡Perses escucha el derecho y entierra de una vez por todas la violencia! Pues tal es la norma que Zeus ha prescrito a los hombres. Para los peces, las fieras y los pájaros dispuso que se devoren unos con otros, pues no se conoce entre ellos la justicia; mas a las personas entregó el derecho, que es el mejor de los dones con mucho<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> En *Los trabajos y los días* Hesíodo, que se enfrenta en litigio con su hermano Perses por una herencia, expresa su decepción con la forma en la que los nobles administran justicia.

<sup>78</sup> HESÍODO, *Trabajos y días*, 202 ss.

<sup>79</sup> *Ibidem*, 274 ss.

En Hesíodo la justicia (δίκη)<sup>80</sup> se convierte en el lema de la lucha de clases, una lucha que comienza como una exhortación a que el derecho se ponga por escrito para que los jueces no puedan modificarlo caprichosamente según su propio beneficio. La situación crítica que vivía el campesinado de la época, agobiados por las deudas y siempre a un paso de caer en la insolvencia y, por ende, en la esclavitud, desencadenó algunos disturbios que apresuraron la tan ansiada codificación. Se sabe que desde finales del siglo VII a.C. se extiende por Grecia la práctica de codificar las normas, encargándole, a personas de reputada confianza, la tarea de escribir las leyes sobre tablas que después serían exhibidas en público. Los nobles continuarán ocupando las magistraturas, pero en lo futuro sus juicios estarán atados a las normas fijas de la *dikê* (δίκη)<sup>81</sup>.

La codificación del derecho extenderá el imperio de las leyes más allá de las diferencias de origen o fortuna, al ponerlas por escrito “(...) *no solo se les confiere permanencia y fijeza sino que se las sustrae también a la autoridad privada del Βασιλεύς, cuya función era la de 'decir' el derecho; se transforman en bien común, en regla general, susceptible de ser aplicada por igual a todos*”<sup>82</sup>. Arrebatarle el monopolio legislativo a la realeza y la aristocracia, permitirá que la organización de la política deje de ser un conocimiento restringido a un reducido grupo de elegidos y le abrirá paso a la llegada de las nuevas formas democráticas.

La justicia expresada en leyes escritas establece la organización de la vida en común y evita los conflictos civiles (στάσις) provocados porque los hombres, como en el mito de Prometeo, desconocen las reglas eternas de los dioses y prefieren dejarse llevar por su soberbia (ὑβρις)<sup>83</sup>. Cuando la humanidad ya no teme a los dioses, desaparece también el miedo a la ley divina (θέμις) decretada desde lo alto por una autoridad superior. La *dikê* ya no es dictada por Zeus, ahora es el *nomos* (νομός) creado, consentido y compartido por los hombres. El *nomos* es ley sin imposición, se pone en práctica después de ser

---

<sup>80</sup> En la mitología griega *Dikê* la Justicia, *Eunomia* el Buen Gobierno y *Eirene* la Paz, conforman las *Horas*, las hijas de Zeus y Temis “que atienden los trabajos para los hombres mortales”. Véase: HESÍODO, *Teogonía*, 901-4; *Trabajos y días*, 239 ss.

<sup>81</sup> Véase W. JAEGER, *Paideia*, op. cit., pp. 105-106 y F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia*, op. cit., pp. 104-105.

<sup>82</sup> J. P. VERNANT, *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. Ayerra Redín, Eudeba, Buenos Aires, 1973, p. 41. Ver: C. GARCIA GUAL, “La Grecia antigua”, en F. VALLESPIN, *Historia de la teoría política*, vol. I, Madrid, 1990, p. 58.

<sup>83</sup> Refiriéndose al orden dado por los dioses, dice Hesíodo en *Teogonía*: “el orden existe mas no es tan visible, porque los hombres, en lugar de venerar a *dike*, exaltan y practican la *hybris*.”



aceptado por todos, por lo que presupone la existencia de un cuerpo político, un *demos* que lo hace y lo da por bueno<sup>84</sup>.

El *demos*, en tanto prefiguración de la *polis*, es el prototipo adecuado para pensar los lazos de interdependencia que cohesionan a los integrantes del cuerpo político. En la medida en que el modelo de base aldeana resulta generalizable, va tomando forma la imagen igualitaria de la ciudad griega. La *polis* no es pues una dura impostora de leyes sino una educadora que enseña el orden de la vida. Cada ciudadano, al participar del *nomos*, asume el papel que le corresponde y cumple sus tareas concretas. La ley rige la vida en comunidad y en ella individuo y ciudad son uno solo, una fusión que cobra sentido en la palabra *Politeia* (Πολιτεία) con la que se equipara Constitución y ciudadano<sup>85</sup>.

*Politeia* es el término que refleja la unidad que existe dentro del cuerpo vivo compuesto de gobernantes y gobernados, así como el régimen que los estructura dentro de la *polis*. Su significado se apoya en dos fundamentos, uno genérico y otro específico, por un lado hace referencia al cuerpo de ciudadanos (πολίτευμα) que participan de la vida política y, por otro, al tipo de organización política en particular que hace diferente una constitución de otra. Aunque Aristóteles usa la palabra en múltiples ocasiones con diversidad de matices, nos resume su sentido en los siguientes pasajes:

*“Politeia [Constitución] es la ordenación de las magistraturas de una polis, en especial de las más altas entre todas. El politeuma [cuerpo de ciudadanos] de una polis es supremo dondequiera, y politeuma es, en suma, la politeia. Digo, por ejemplo, en las democracias el pueblo es soberano, en las oligarquías, por el contrario, la minoría: decimos entonces que la politeia de éstas es diferente.”*<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> La palabra *Themis* (θέμις) proviene de la raíz *θη* que significa poner o imponer, *nomos* procede del verbo *vémien*, cuya raíz *vem* significa repartir y poseer lo que se ha repartido. Véase: W. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. III, Gredos, Madrid, 1994, p. 64.

<sup>85</sup> Sobre los distintos significados del término y las controversias que han generado sus traducciones ver el estudio preliminar e introducciones de RESTREPO ABONDANO, I, en Aristóteles de Estagira, *Politeia (La Política)*, prólogo, versión directa del original griego y notas por Manuel Briceño Jáuregui S. Presentación de Alfonso Borrero S. J., Instituto Caro y Cuervo (Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, nº 84), Bogotá, 1989.

<sup>86</sup> ARISTÓTELES, *Política* 1278 b.

Y luego aclara: “*Politeia y politeuma significan lo mismo: politeuma es lo soberano de la polis, y necesariamente soberano es uno o pocos, o la mayoría. Cuando uno o pocos o los más gobiernan por el bien común, rectas son esas politeias lógicamente...*”<sup>87</sup>

Todas las formas de gobierno caracterizadas por Aristóteles (monarquía, aristocracia y república) así como sus respectivas perversiones (tiranía, oligarquía y democracia) son tipos de *politeias*, y su distinción se basa en dos criterios, el primero se corresponde con el mayor o menor número de personas que ejercen el gobierno (uno, varios o muchos), y el segundo con la forma en que éstos se conducen con los gobernados (recto cuando prima el interés común, desviado cuando prima el interés particular de quien gobierna). Partiendo de esta clasificación, se tiene que la democracia es la desviación de la república, pues aunque en ambas gobiernan los que son más, en la democracia los intereses de la masa gobernante se imponen en detrimento del resto de gobernados. Como veremos más adelante, la crítica de Aristóteles al sistema democrático, retomaba la objeción radical de su maestro Platón a cualquier tipo de gobierno popular. Valga decir aquí que dicho recelo estaba fundado en los constantes excesos cometidos por los regímenes democráticos y, sobre todo, en la impresión que dejó en estos filósofos la muerte de Sócrates, pues ante sus ojos el “más sabio entre los hombres” había sido condenado a morir por una multitud de “ignorantes” embriagados de demagogia<sup>88</sup>.

Como se sabe, la democracia se estableció en Atenas después intensos periodos de agitación. Las reformas que tuvieron que darse para que el régimen democrático tomara la forma que lo caracteriza estuvieron precedidas de grandes revueltas y hondas fragmentaciones sociales. Puede decirse que el primer paso lo dio Dracón al iniciar el proceso de codificación cerca del 621 a.C., que aunque no introdujo mayores modificaciones al derecho consuetudinario, al recopilar y publicar las leyes existentes restringió las arbitrariedades de los nobles que ejercían como jueces<sup>89</sup>. No obstante las

---

<sup>87</sup> ARISTÓTELES, *Política* 1279 a.

<sup>88</sup> “El abismo entre filosofía y política se abrió históricamente con el juicio y la condena de Sócrates, que en la historia del pensamiento político representa el mismo papel de inflexión que el juicio y la condena de Jesús en la historia de la religión. Nuestra tradición de pensamiento político comenzó cuando la muerte de Sócrates hizo que Platón perdiera la fe en la vida dentro de la polis y, al mismo tiempo, pusiera en duda ciertas enseñanzas fundamentales de Sócrates. El hecho de que Sócrates no hubiese sido capaz de persuadir a sus jueces acerca de su inocencia y sus méritos, los cuales eran bien obvios para el mejor y más joven de los ciudadanos de Atenas hizo que Platón dudara de la validez de la *persuasión*”. H. ARENDT, *La promesa de la política*, op. cit., pp. 44-45.

<sup>89</sup> PLUTARCO, *Vidas*, Solón, 17. Aristóteles en la *Constitución de los atenienses* le atribuye la realización de una nueva constitución, pero después lo niega en *La Política* donde dice que simplemente adaptó sus



reformas de Dracon, si bien perjudicaron el monopolio jurídico de la vieja aristocracia, dejaron intacto su dominio social y político.

La situación del campesinado ateniense a principios del siglo VI a.C. era a todas luces insostenible. Los pequeños propietarios de tierras que no lograban suplir sus necesidades básicas con su propia cosecha se veían abocados a pedir grano prestado a sus vecinos más ricos, aceptando pagar a cambio intereses tan altos que casi irremediabilmente los conducían a la insolvencia. El derecho de deudas que los regía era inflexible y facultaba al acreedor para que cobrara su deuda con medidas desproporcionadas, en caso de impago el acreedor podía tomar como fianza los bienes del deudor pignorando su hacienda, sus esclavos y demás miembros de su familia, así como también disponer de su propia vida, ya fuera vendiéndolo como esclavo o, incluso, ejecutándolo si la deuda se considera muy grave<sup>90</sup>.

Bajo estas circunstancias la confrontación (στάσις) entre ricos y pobres era inevitable. Cuenta Aristóteles que “la mayoría se hallaba subyugado por unos pocos, y el pueblo se había sublevado contra los nobles. El alboroto era muy fuerte, y durante largo tiempo unos lucharon contra otros”<sup>91</sup>. La solución a la que llegaron las partes enfrentadas fue nombrar como árbitro y *arconte*<sup>92</sup> a Solón, quien por su origen y reputación “se contaba entre las primeras personalidades, y por sus condiciones económicas, en la clase media”<sup>93</sup>. Su posición social le permitió interceder entre posturas tan radicales y,

---

leyes a la constitución existente, agregando que “nada tienen de particular ni digno de memoria, salvo su dureza por la magnitud del castigo”. ARISTÓTELES, *Política*, 1274 b y *Constitución de los atenienses*, 4. Sobre la misma controversia Mossé dice: “Pese a las afirmaciones de los oradores del siglo IV, es dudoso que Dracon redactara un código completo de leyes, y menos probable aún es el hecho de que estableciera en Atenas una nueva constitución” C. MOSSÉ, *Historia de una democracia: Atenas*, trad. Juan M. Azpitarte Almagro, Ed. Akal, Madrid, 1987, p. 16.

<sup>90</sup> “Los pobres se hallaban esclavizados no sólo ellos en persona, sino también sus hijos y sus mujeres. Recibían la denominación de pelates y hectemorioi («los de la sexta parte»), pues precisamente bajo tales condiciones labraban las tierras de los ricos. Y, en general, la tierra estaba en manos de unos pocos. Y si los indigentes no abonaban el precio del arriendo, se los podía llevar esclavizados, a ellos y a su prole. También los préstamos se aseguraban mediante la esclavización personal (...)” ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, 2.2., traducción de Manuela García Valdéz, Madrid, Gredos, 1984. En el caso de disponer del deudor como esclavo, éste debía ser vendido a en una ciudad extranjera, pues según una regla al uso, nadie que hubiera sido libre podía pasar a hacer las veces de esclavo entre su antiguos vecinos. F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia*, op. cit., pp. 106-107.

<sup>91</sup> ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, V. 2.

<sup>92</sup> Los arcontes (ἄρχοντες) conformaban la magistratura más alta de Atenas. Al principio fueron tres pero después aumentaron a nueve. Desde la época clásica se dedicaban, casi exclusivamente a funciones judiciales.

<sup>93</sup> ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, V. 2.

erigiéndose en medio de los dos bandos, apaciguó la multitud y pidió medida a los ricos recriminándoles que su “avaricia” y “arrogancia” había sido la causa de tanta discordia<sup>94</sup>.

Una vez asumió el mando, Solón sancionó la *seisachtheia* (σεισάχθεια)<sup>95</sup> con la que condonó las deudas privadas y públicas, prohibiendo además los préstamos que tenían como garantía la propia persona. Promovió el retorno de los exiliados y de los que fueron vendidos en tierras extranjeras como esclavos. Al establecer la nueva constitución, derogó las antiguas leyes draconianas con excepción de las que castigaban el asesinato, y organizó el conjunto de ciudadanos en cuatro categorías censitarias. Los primeros eran los *pentacosiomedimnos* (πεντακοσιομέδων) y los *hippeis* (ἵππεύς), para quienes estaban reservadas las más altas magistraturas, después venían los *zeugitas* (ζευγῖται) en los que se incluían los campesinos que, con sus propios recursos, podían equiparse como hoplitas, y por último los *thetes* (θῆτες) que agrupaban a los demás atenienses pobres<sup>96</sup>. La intención de Solón con esta división fue la definir las cargas militares en función de la fortuna y no del nacimiento, con lo que los aristócratas perdieron los privilegios que ostentaban en razón de su estirpe pero mantuvieron los que tenían en virtud de su poderío económico como la administración de justicia y la dirección del ejército.

Solón fue el legislador ateniense por excelencia, lo que le mereció ser incluido entre los Siete Sabios<sup>97</sup>, sus reformas y, en especial, su *seisachtheia* aliviaron la descomposición social que amenazaba a Atenas, garantizando por un buen tiempo la armonía necesaria para que la ciudad se consolidara como potencia y ejemplo de toda Grecia. No obstante, por más eficaces que fueran las medidas solonianas, nunca atacaron de lleno el problema de repartición de tierras, por lo que el germen de las disputas permanecería latente hasta

---

<sup>94</sup> “Vosotros, con tranquilo corazón en vuestro pecho, los que llegasteis a la hartura en muchos bienes, en la medida contened vuestra arrogancia, que nosotros, ni más obedecemos, si os saldrá bien todo”. (fr. 4, 5 ss.). Aunque la interpretación de los poemas políticos de Solón no carece de controversia, la traducción más acogida es la del filólogo clásico y epigrafista alemán E. DIEHL en su *Anthologia lyrica Graeca*, Leipzig, Teubner, 1925.

<sup>95</sup> La palabra *seisachtheia* quiere decir “descarga” pues es “(...) como si se hubiesen quitado de encima un peso” ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, 6.1.

<sup>96</sup> Los *pentacosiomedimnos* eran los más ricos de las cuatro clases, tenían una renta que, como mínimo, ascendía a los 500 *medimnos* de trigo (un *medimno* equivalía aproximadamente a 50 litros); los *hippeis* eran aquellos que poseían caballos y, por lo tanto, conformaban la caballería; los *zeugitas* originariamente eran los campesinos dueños de un *zeugos* o pareja de bueyes, su renta oscilaba entre los 200 y 300 *medimnos*; la última clase era la de los *thetes* que pese a ser hombres libres vivían en la pobreza por no poseer ni rentas ni tierras. Véase: *The Oxford classical dictionary*, ed. Simon Hornblower, Antony Spawforth, Esther Eidinow, OUP, 4.ed. 2012.

<sup>97</sup> PLATÓN, *Protágoras*, 343 a.

estallar en guerras internas todavía más virulentas que condujeron al Ática primero a la anarquía (ἀναρχία) y posteriormente a la tiranía (τυραννίς) de Pisístrato y sus hijos (Πεισιστρατίδαι)<sup>98</sup>.

Habiéndose retirado Solón de la vida política, resurgió con fuerza la agitación, por un lado distintas facciones aristocráticas se enfrentaban entre sí después de más de dos años sin llegar a un acuerdo para elegir un *arconte*, por otro, los campesinos que ante la ausencia de una verdadera reforma agraria seguían soportando condiciones de precariedad, veían con recelo cómo las clases adineradas aprovechaban los desórdenes para adquirir más tierras y acrecentar sus fortunas. La crisis se desbordó cuando las ansias de poder enfrentaron a los aristócratas Megacles y Licurgo, situación que aprovechó Pisístrato para emerger como el tercero en disputa, pero en esta ocasión como representante de las masas empobrecidas, de ahí el carácter “democrático” de su partido.

Eran los bandos tres: uno el de los costeros, que dirigía Megacles, hijo de Alcmeón, los cuales procuraban, sobre todo, una constitución moderada; otro el de los del llano, que defendían la oligarquía, y era su jefe Licurgo, la tercera facción era la de las alturas, a cuyo frente estaba Pisístrato, que era tenido por el más popular<sup>99</sup>.

Urdiendo una estratagema<sup>100</sup>, Pisístrato se hizo con el poder por un tiempo hasta que la oposición férrea de los otros dos partidos lo obligó a exiliarse. Paradójicamente sería Megacles quien, en vista de la inestabilidad social y sabiendo de su arraigo entre en el *demos* ateniense, ordenó repatriarlo dándole a su propia hija en matrimonio<sup>101</sup>. Pisístrato

---

<sup>98</sup> C. MOSSÉ, *Historia de una democracia: Atenas*, op. cit., pp. 18 ss.; F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia*, op. cit., pp. 119 ss.

<sup>99</sup> ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, XIII. 4.

<sup>100</sup> La versión de Heródoto es la siguiente: “Cuando Pisístrato hubo reunido a sus partidarios y fue, por así decirlo, el jefe de los hiperacrios (odiacrios), urdió lo siguiente: se hirió a él mismo e hirió a sus muleros, tiró después su atalaje sobre el ágora como si hubiera escapado de los enemigos que tenían la intención de matarlo mientras se dirigía a los campos; y lanzó una petición al pueblo para obtener de él una guardia, él, que anteriormente había alcanzado al gloria en la campaña contra los megarenses, apoderándose de Nicea y consiguiendo algunas brillantes hazañas más. El pueblo de Atenas, engañado, le permitió escoger entre sus ciudadanos a trescientos hombres que fueron no los “lanceros” de Pisístrato sino su “garroteros” pues con mazas de madera lo escoltaban por detrás. Esos hombres se sublevaron con Pisístrato y ocuparon la acrópolis”. HERÓDOTO, I. 59. Aristóteles, que también hace el relato de este pasaje, atribuye a Aristión la proposición del decreto que le otorgaba una guardia personal con la que Pisístrato se hizo con el poder en la acrópolis. *Constitución de los atenienses*, XIV. 1.

<sup>101</sup> “El duodécimo año, Megacles, vejado por los partidos en pugna, negoció con Pisístrato con la condición de que éste se casaría con su hija; y lo volvió a traer de una forma muy vieja y sencilla. Difundió el rumor de que Atenea devolvía a Pisístrato, buscó a una alta y bella mujer, oriunda del demo de Peania según Heródoto, florista tracia que habitaba en Kollytos y de nombre Phye, según otros; la vistió de diosa y la

sería expulsado de nuevo, pero regresará a Atenas apoyado por el *demos* y conservará la máxima autoridad hasta su muerte. Con excepción de Heródoto, que se mostraba sorprendido por la facilidad con la que los atenienses renunciaban a la libertad para entregarse a los brazos del tirano, otros autores antiguos, y en especial Aristóteles que solía ver con nostalgia las formas autoritarias del pasado, destacaron su gobierno por su benevolencia, pues permitió a sus enemigos regresar del exilio al final de su mandato y, con subsidios, palió la miseria del campesinado evitándose así tener que hacer el tan temido reparto de tierras<sup>102</sup>.

La tiranía los *pisistrátidas* Hipías e Hiparco, en cambio, no tuvo tan grata recordación. Al haber nacidos tiranos, se habituaron al poder sin tener que enfrentar nunca las vicisitudes que sí tuvo que superar su padre. Su gobierno fue mucho más autoritario y sus formas más “principescas”. Aunque bajo su mandato se iniciaron las grandes construcciones de la acrópolis y los trabajos que permitirían traer el agua, terminaron adjudicándose para sí la gloria que le correspondía al *demos* de la ciudad<sup>103</sup>. Hipías, viendo el fin de su gobierno, empleó la mano dura después de que su hermano fuera asesinado por Harmodio y Aristigítón quienes, por su acción, fueron celebrados como héroes de la democracia<sup>104</sup>. Pese a esto, para que cayera del todo la tiranía fue necesaria una intervención extranjera. Los espartanos al mando de Cleómenes marcharon contra Atenas y se apostaron en las afueras, dicha situación fue aprovechada por el aristócrata Iságoras, amigo cercano del invasor, para derrocar a Hipías y hacerse nombrar *arconte* en el año 508 a.C.

El arcontado de Iságoras no duró mucho, pues Clístenes el Alcmeónida propició una revuelta popular que desembocó en su puesta en el poder. Según consta en Heródoto y Aristóteles<sup>105</sup>, Iságoras, sabiendo que Clístenes gozaba del apoyo del *demos*, llamó a

---

*hizo entrar en Atenas con Pisístrato, que iba en un carro con la mujer al lado. Los habitantes lo recibieron postrándose ante él admirados.” Constitución de los atenienses, XIV, 4. Ver también HERÓDOTO I, 60.*

<sup>102</sup> Constitución de los atenienses, XVI, 3-4.

<sup>103</sup> Véase: C. MOSSÉ, *Historia de una democracia: Atenas, op. cit.*, pp. 23-25.

<sup>104</sup> Tucídides dice que Harmodio y Aristogitón no pueden ser considerados tiranicidas pues quien ejercía como tirano, en realidad, era Hipías por ser el hijo mayor de Pisístrato. *Historia de la guerra del Peloponeso*, VI, 53-60. Un resumen de la controversia en torno al pasaje de Tucídides puede verse en L. SANCHO ROCHER, “TUCÍDIDES, VI 53-61, y un apunte sobre el principio de la stásis ateniense” en *Gerión*, n° 14, Universidad Complutense, Madrid, 1996.

<sup>105</sup> Las versiones de Aristóteles y Heródoto son muy distintas. Para el estagirita, es el pueblo el que ejerce un papel preponderante sitiando la acrópolis por dos días, obligando a Cleómenes a rendirse y a traer de vuelta a Clístenes. Para el historiador de Halicarnaso, es Clístenes quien, de manera oportunista, utiliza al

Cleómenes para que tomara nuevamente la ciudad, pero sus planes se pusieron en su contra cuando el pueblo, indignado por la invasión de la acrópolis, se sublevó obligando a traer a Clístenes del exilio al que le condujo el curso de los acontecimientos. Con la ciudad bajo su mando, Clístenes llevó a cabo las reformas que sentaron las bases de la democracia ateniense y consolidaron la unidad de la polis bajo el sentimiento de igualdad y libertad que, en adelante, transmitirá entre los ciudadanos el disfrute de la *isonomía*.

Clístenes hizo una remodelación radical del espacio cívico, las antiguas cuatro tribus de origen jonio en las que Solón había agrupado a los habitantes del Ática las sustituyó por diez nuevas tribus. A cada una de ellas le adjudicó un territorio dividido en tres *tritias* (τριτῦες), o tres partes: *paralia* (παραλία) situada en la costa, *mesogea* (μεσογείου) situada en las zonas rurales del interior y *asty* (ἄστυ) ubicada en la ciudad y sus cercanías. Cada *tritía* agrupaba a su vez un número variable de demos. De cada una de las diez tribus saldrían los cincuenta *buleutas* que sumados conformarían la *Boulé de los Quinientos* (βουλὴν πεντακοσίων).

La creación de la *Boulé* fue, para Aristóteles, la medida más importante de las asumidas por Clístenes ya que permitió la integración de los ciudadanos en la vida política de la polis<sup>106</sup>. Dentro de sus funciones se encontraba redactar los decretos, preparar las sesiones de la *ekklesia* y ejercer como tribunal de justicia. Sin duda este órgano iba a cumplir un papel esencial en la democracia, pues en su concepción se materializaba la aspiración fundamental de la *isonomía*: igualar a todos los atenienses, otorgándoles a cada uno la libertad de expresar su voluntad en la elaboración de la ley, una ley que era, al mismo tiempo, la expresión de la voluntad del *demos* entero.

Otra de las reformas por las que se hizo famoso Clístenes fue la implementación del ostracismo (ὄστρακισμός), que consistía en un recurso popular para enviar al destierro a los líderes que amenazaran con convertirse en tiranos<sup>107</sup>. No significaba la pérdida de la

---

pueblo a su favor para tomarse el poder. Véase ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, XX, 1-4; HERÓDOTO, V, 70-74.

<sup>106</sup> Existe una controversia alrededor de la originalidad del Consejo creado por Clístenes, pues se le ha atribuido a Solón la creación de un Consejo llamado el de los 400 junto al Areópago. Sin embargo, su preexistencia no parece estar muy clara. Véase *Constitución de los atenienses*, VIII, 4; y PLUTARCO, Solón, XIX, 1. Sobre la cuestión ver F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia*, op. cit, p. 129. Y P.J. RHODES, *The Athenian Boule*, Oxford University Press, 1972, pp. 208 y ss.

<sup>107</sup> ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, XXII. 1. Su nombre provenía del *ostrakon* (ὄστρακον), que era la concha de cerámica donde el ciudadano escribía el nombre de la persona a la que se quería desterrar. El procedimiento debía cumplir una votación previa en la asamblea durante la primera *pritanía* (πρυτανεία)\*, en la que no se revelaba el nombre de los que serían votados. En la *pritanía* posterior se

ciudadanía pero obligaba a quien fuera condenado a tener que exiliarse por diez años, o menos si en el transcurso de ese periodo la misma asamblea aceptaba su regreso. Pese a que la justificación de la medida era proteger la ciudad de la tiranía, la verdad es que varios la usaron de manera indiscriminada para deshacerse de sus contendientes políticos. En todo caso, incluidas las críticas que pudieran adosársele, el ostracismo supuso una profundización en la soberanía del *demos* ateniense manteniendo a raya a todos aquellos que pretendieron gobernar la ciudad sin consultar más que su propio criterio<sup>108</sup>. Las palabras de Heródoto dejan constancia de lo que implicó para la consolidación del poderío de Atenas las reformas clistenianas:

*Los atenienses, en suma, se habían convertido en una potencia. Y resulta evidente —no por un caso aislado, sino como norma general— que la igualdad de derechos políticos es unpreciado bien, si tenemos en cuenta que los atenienses, mientras estuvieron regidos por una tiranía, no aventajaban a ninguno de sus vecinos en el terreno militar; y, en cambio, al desembarazarse de sus tiranos, alcanzaron una clara superioridad<sup>109</sup>.*

Entrado el siglo V a.C. las Guerras Médicas fueron el reto más grande al que se enfrentó la democracia ateniense y, al mismo tiempo, representaron también su mayor motivo de gloria. Si bien la crudeza del conflicto redujo a cenizas la ciudad, de sus ruinas se levantó el orgullo de aquellos griegos que habían logrado vencer al colosal ejército Persa, prescindiendo en su hazaña del liderazgo de un tirano y guiados, únicamente, por el deseo de defender su libertad. No se trataba simplemente de mantener la independencia como pueblo, lo que se logró era todavía más importante, era la conservación de su condición de hombres libres e iguales, que no estaban gobernados más que por sí mismos y por las leyes que ellos mismos estipulaban.

Las Guerras Médicas tuvieron importantes consecuencias en la organización interna de Atenas, pues por más que las reformas llevadas a cabo por Clístenes habían transformado muchos de los aspectos de la vida social dentro de la ciudad, gran parte del poder político seguía estando en manos de los aristócratas. El papel preponderante que desempeñó Atenas durante la guerra llevó que esta relación de fuerzas se modificará; su

---

procedía a votar en el fragmento de cerámica que, una vez escrutadas, debían sobrepasar cierto umbral para que la medida fuera efectiva. \*La *pritanía* son uno de los diez periodos en los que los antiguos griegos dividían el año, con lo que una pritanía correspondía a un periodo de entre 36 y 39 días.

<sup>108</sup> C. MOSSÉ, *Historia de una democracia: Atenas*, op. cit., pp. 28-35.

<sup>109</sup> HERÓDOTO, V, 78.



encumbramiento como potencia marítima le debía mucho a los carpinteros que construían las naves y a los *thetes* que manejaban los remos, con lo cual el *demos* urbano reclamaba una posición más acorde con su número e importancia dentro de la asamblea. Los *strategos*, que eran escogidos entre los círculos aristocráticos<sup>110</sup>, y que con el paso del tiempo habían reemplazado el lugar jerárquico que les correspondía a los arcontes<sup>111</sup>, veían menguada su capacidad de decisión no solo por la amenaza del ostracismo, sino también por la obligación periódica de rendir cuentas sobre sus acciones ante la *ekklesia*.<sup>112</sup>

La influencia del *demos* urbano será todavía mayor cuando Temístocles desarrolle la ciudad hacia el puerto del Pireo, a partir de ahí la vida política comenzará a concentrarse en torno a la *polis* y el puerto. Las relaciones de dependencia que seguían ligando la población campesina con los aristócratas terratenientes, no afectaban de la misma manera a los ciudadanos urbanos que habitaban este nuevo eje. La creciente independencia del *demos* frente a las clases altas dio lugar a que, mediante sus votos, erigieran en el poder figuras que provenían de sectores distintos de los que tradicionalmente habían ocupado los puestos de gobierno. Uno de ellos fue Efilto que entre el 462 y 461 hizo aprobar una ley con la que le retiró al *Areópago* gran parte de sus privilegios jurídicos, traspasándoselos a la *Buolé de los quinientos* y al tribunal de la *Heliea* (Ἡλιαία)<sup>113</sup> Este tipo de medidas constituyeron el golpe de gracia para las prerrogativas que todavía conservaba el viejo poder aristocrático<sup>114</sup>.

Al periodo que va desde el final de las Guerras Médicas hasta el inicio de las Guerras del Peloponeso se le denominará la *Pentecontecia*<sup>115</sup>, su nombre hace referencia a los

---

<sup>110</sup> Los *strategos* eran los jefes militares y definían, como su nombre lo indica, la estrategia militar de la ciudad. La amenaza permanente de guerra durante la democracia hizo que asumieran también funciones políticas. Como el puesto requería tener un patrimonio propio y una amplia experiencia en puestos de dirección dentro del ejército, era normal que los candidatos se restringieran a los miembros de la nobleza. Entre el 508 y el 462 la única excepción fue la de Temístocles, que por el origen de sus padres era considerado extranjero y por lo tanto, no hacía parte de los círculos aristocráticos. Véase PLUTARCO, *Temístocles*, 1. Ver además C. MOSSÉ, *Historia de una democracia: Atenas*, op. cit., pp. 25-29.

<sup>111</sup> Para la fecha en la que se permite a los *zeugitas* hacer parte del arcontado (487/486), ya esta institución carecía de la preponderancia que tuvo en otras épocas.

<sup>112</sup> Durante esa época aumentó la frecuencia de las sesiones de la *ekklesia*, que pasó de reunirse de una a cuatro veces por *pritanía*. Véase: C. MOSSÉ, *Historia de una democracia: Atenas*, op. cit., p. 35.

<sup>113</sup> ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, XXV, 1.2. El tribunal de la *Heliea* era un tribunal popular de 6000 miembros elegidos entre los ciudadanos mayores de treinta años, sin deudas con la ciudad.

<sup>114</sup> C. MOSSÉ, *Historia de una democracia: Atenas*, op. cit., p. 35-36.

<sup>115</sup> TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I 89-118.



cincuenta años que abarcan la “edad de oro” de Atenas (479-431 a.C.). Después de salir triunfante contra los Persas, la *polis* se convirtió en un imperio marítimo, una *talasocracia* (θαλασσοκρατέω) establecida a partir de la Liga Delo-Ática. Los recursos recaudados a modo de impuestos dentro de los miembros de la Liga no solo fueron utilizados para llevar a Atenas a la cima de su arquitectura, también se invirtieron en el mejoramiento del nivel de vida de los ciudadanos y en la organización de grandes fiestas que convocaban gente de todos los rincones de Grecia<sup>116</sup>.

Buena parte de los años comprendidos dentro de la *Pentecontecia* la ciudad fue regida por Pericles, el gobernante más recordado de la Atenas democrática<sup>117</sup>. Su influencia política se correspondía con sus dotes como urbanista, orador y militar. Bajo su mando la ciudad alcanzó el cenit de su esplendor. Levantó gran parte de los templos de la acrópolis y mantuvo la hegemonía militar ateniense convenciendo a los ciudadanos de seguirlo en sus planes bélicos aun cuando estos generaran profundas controversias. Su entrada al escenario político estuvo precedida por el asesinato de su mentor Efialtes quien había marcado el camino hacia la radicalización de la democracia con la eliminación de los privilegios del *Areópago*. Una vez asumió el liderazgo del partido popular, Pericles promovió el ostracismo de Cimón (461 a.C.), su principal rival y líder de los aristócratas, acusándolo de traición por haber enviado al exilio a Temístocles con tal de complacer a los espartanos<sup>118</sup>. Sin la oposición de su más enconado enemigo, Pericles implementó las medidas que trasladarían a la soberanía el *demos* el gobierno de la ciudad de manera definitiva.

Pericles respetó la constitución de Clístenes, pero se aseguró el apoyo popular cuando introdujo la institución de la *mistaforia* (μισθοφορία) con la que se implementaba el pago del *misthos* (μισθός), una retribución económica que se asignaba todos aquellos que ejercían funciones públicas. Su objetivo era garantizar que el *demos* dedicara parte de su tiempo a la participación en la vida política, sin que esto les significara ver disminuidos

---

<sup>116</sup> ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* XXIV, 1-3. PSEUDO-JENOFONTE, *La república de los atenienses*, I 5-18 y II 9-13.

<sup>117</sup> Pericles fue reelegido *strategos* durante más de veinte años (443-429), aunque Plutarco afirma que ejerció como “primer ciudadano de Atenas” durante cuarenta años. Véase: PLUTARCO, *Pericles*, XVI.

<sup>118</sup> PLUTARCO, *Cimón*, XVI. Más tarde, con la ayuda de la asamblea, enviaría al exilio a Tucídides de Alopeco, otro líder de los conservadores que lo acusaba de haber malgastado los recursos públicos en la obras de la acrópolis. PLUTARCO, *Pericles*, XIV.

sus ingresos<sup>119</sup>. La medida no estuvo ausente de críticas, según Aristóteles, muchos la acusaban de desnaturalizar el servicio público, pues la muchedumbre ansiosa de recibir una paga abarrotaba los sorteos de las magistraturas impidiendo que fueran elegidos los “hombres decentes”<sup>120</sup>. Otra de las reformas que generó gran controversia fue la modificación de las condiciones para acceder a la ciudadanía, con la que se hizo necesario acreditar la ciudadanía tanto del padre como la madre, algo que beneficiaba especialmente a las clases populares pues los aristócratas solían celebrar uniones con ciudadanos influyentes de otras *poleis* griegas<sup>121</sup>.

Es evidente que las medidas impulsadas por Pericles suscitaron importantes reparos a la glorificación de su figura; Platón se sirve de Sócrates para acusarlo de haber “(...) convertido a los atenienses en gente perezosa, avariciosa y chismosa”<sup>122</sup>, Aristóteles lo califica de “demagogo”<sup>123</sup> y según Plutarco muchos consideraban que la gente le siguió por la repartición de tierras, los festivales y las dietas que recibían por el servicio público, y así “(...) cayeron en malos hábitos, convirtiéndose en amantes del lujo por la influencia de sus medidas, en lugar de austeros y autosuficientes”<sup>124</sup>.. Pero a pesar de las críticas, su vida y obra también recibió dignos elogios que lo immortalizaron como uno de los más importantes líderes de toda Grecia. El mismo Aristóteles que no ahorró objeciones con su gestión, lo distinguió como uno de los pocos “hombres decentes” que gobernó Atenas, y admitió que durante su mandato “(...) las cosas para la ciudad fueron mejor”, y en cambio cuando murió “(...) fueron mucho peor”. Pero el más férreo defensor de su legado fue su contemporáneo Tucídides, quien recalcando sus cualidades humanas y sus dotes de orador, hizo el perfil más conocido de Pericles:

---

<sup>119</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1274 a; *Constitución de los atenienses*, XXVII 3; y PLUTARCO, *Vida de Pericles*, 9, 2-3, remontan el origen de la *mistaforia* a una disputa política entre Cimón y Pericles, en la que el último, al carecer de los recursos necesarios para ganarse la multitud, aumentó su popularidad a costa de la repartición de los recursos públicos. Véase: C. MOSSÉ, *Historia de una democracia: Atenas, op. cit.*, p. 38. Sin embargo, esta versión es desmentida por L. J. SAMONS, según el autor Pericles tenía la riqueza suficiente como para respaldar con su fortuna los gastos de dicha medida. Véase *What's Wrong with Democracy?: From Athenian Practice to American Worship*, UCLA Press, 2004, p. 80.

<sup>120</sup> ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*. XXVII 4.

<sup>121</sup> *Ibidem*, XXIII.

<sup>122</sup> PLATÓN, *Gorgias*, 515 e.

<sup>123</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1274 a.

<sup>124</sup> PLUTARCO, *Pericles*, IX.

Pericles, que poseía gran autoridad por su prestigio e inteligencia y era inaccesible manifiestamente al soborno, contenía a la multitud sin quitarle libertad, y la gobernaba en mayor medida que era gobernado por ella; y esto, debido a que no hablaba de acuerdo con su capricho de buscarse influencia por medios indignos, sino que, gracias a su sentido del honor, llegaba a oponerse a la multitud. Así, pues, cuando se daba cuenta de que los atenienses, ensoberbecidos, tenían una confianza injustificada, con sus palabras los contenía, atemorizándolos, y cuando sin razón temían, les devolvía la confianza. Y era aquello oficialmente una democracia; pero en realidad, un gobierno del primer ciudadano<sup>125</sup>.

El pasaje de Tucídides, más que una oda a las cualidades de Pericles, es una aguda reflexión acerca del sistema democrático. Cuando el historiador afirma que la democracia no era más que “el gobierno del primer ciudadano” lo que hace es advertir que, en el fondo, la soberanía del *demos* no es otra cosa que la soberanía de aquel que recibe el apoyo de la multitud. La verdadera virtud de Pericles consiste pues en haber mantenido la armonía en tiempos convulsos, en haberse congraciado con el pueblo brindándole un mínimo vital que le permitiera participar por igual del gobierno de la ciudad. Tanto él como sus predecesores que impulsaron la democracia permitieron que la mayoría de atenienses, para bien o para mal, se apropiaran de un trozo de la obra mejor lograda de Grecia: la política.

Así la democracia se encontraba siempre a un paso de la tiranía, y así la soberanía popular no fuera más que una simple apariencia, el hecho de que cada ciudadano se sintiera dueño de su propio destino dirigiendo el destino común de la *polis*, lo dignificaba en tanto lo hacía parte de un todo y le ofrecía un sentido a su existencia. En esto residía la verdadera trascendencia de la experiencia política de la antigua Grecia y, en especial, del experimento democrático de Atenas. Desde aquel momento la libertad no se podrá entender sin la igualdad civil y política, una igualdad que consiste en valorar al individuo más allá de su origen o riqueza y en otorgarle, a cada uno por igual, el derecho discutir públicamente los asuntos que lo afectan como miembro de una comunidad. Dichos principios, que resumimos aquí a manera de conclusión, son los mismos con los que Pericles definió el modelo ateniense, un modelo que por su virtud y originalidad merecía ser imitado:

---

<sup>125</sup> TUCÍDIDES, *Historias*, II, 65, 9.

Disfrutamos de un régimen político que no imita las leyes de los vecinos; más que imitadores de otros, en efecto, nosotros mismos servimos de modelo para algunos. En cuanto al nombre, puesto que la administración se ejerce en favor de la mayoría, y no de unos pocos, a este régimen se lo ha llamado democracia; respecto a las leyes, todos gozan de iguales derechos en la defensa de sus intereses particulares; en lo relativo a los honores, cualquiera que se distinga en algún aspecto puede acceder a los cargos públicos, pues se lo elige más por sus méritos que por su categoría social; y tampoco al que es pobre, por su parte, su oscura posición le impide prestar sus servicios a la patria, si es que tiene la posibilidad de hacerlo” (...) “Somos los únicos que tenemos más por inútil que por tranquila a la persona que no participa en las tareas de la comunidad. Somos nosotros mismos los que deliberamos y decidimos conforme a derecho sobre la cosa pública, pues no creemos que lo que perjudica a la acción sea el debate, sino precisamente el no dejarse instruir por la discusión antes de llevar a cabo lo que hay que hacer<sup>126</sup>.

La democracia ateniense se nos presenta pues como el paradigma político de la antigüedad. Sobre sus cimientos se fundará la República romana y, mucho más tarde, cuando no queden más que ruinas del mundo clásico, sus ideas en torno a la libertad y la igualdad renacerán para servir de fundamento a las reivindicaciones del hombre encadenado de nuevo por la servidumbre. Todo el edificio conceptual del pensamiento político occidental reposa sobre su legado, y ya sea que nos remitamos a ella para resaltar sus logros o para advertir sobre sus defectos, lo cierto es que es inevitable volver siempre a la fuente que, como un cordón umbilical, no solo nos nutre sino que también nos hereda aquello que nos hace parte de una misma historia. Por eso cualquier análisis crítico que pretenda hacerse de un modelo político estará incompleto mientras no considere que en el origen permanece latente el ideario político de los antiguos griegos.

---

<sup>126</sup> *Ibidem*, II, 37, 40.

### 3. Crítica a la democracia ateniense

Como hemos dicho, en la democracia ateniense tuvo lugar el encuentro de la libertad y la igualdad, con lo cual resulta paradójico que sea precisamente desde la defensa de estos conceptos de donde surjan las críticas más aceradas en contra del régimen que hizo de la *polis* griega el ejemplo a seguir tanto en el mundo clásico como en la modernidad. Desde luego, en la cumbre de la Atenas democrática la mayoría de los hombres eran considerados iguales y gozaban de las libertades políticas que los facultaban para participar del gobierno, pero también es cierto que esta conquista en su evolución política coincidió con el comienzo de una decadencia vertiginosa que la llevará a perder en pocos años la gloria forjada durante varios siglos. Lo anterior no quiere decir que la consolidación de la democracia haya sido la causa que precipitó el final de su hegemonía, esto sería un juicio fácil y reduccionista, lo que quiere decir es que entre las grietas por las que comenzó a desintegrarse el modelo es posible ver la luz que nos dé más claridad sobre las razones de su imperfección.

La primera crítica recalca en el hecho de que la aspiración de libertad impulsada por la democracia ateniense, una vez alcanzada, condujo la ciudad al libertinaje. La segunda es que la igualdad en la experiencia griega nunca fue tal y que, por el contrario, ese modelo de convivencia supuestamente igualitario en realidad se sostuvo sobre un sistema esclavista y, cuando menos, excluyente. La objeción de la libertad convertida en libertinaje nutrió las reflexiones filosóficas de los maestros clásicos, subió el tono admonitorio de los historiadores y sirvió de argumento a los poetas para reflejar en sus obras las más agudas impresiones de la época. La objeción acerca del carácter igualitario del sistema parte de constatar que la regla general entre los griegos era considerar como iguales únicamente a los ciudadanos, que se reducían a un círculo muy limitado de personas dentro del cual no hacían parte ni las mujeres, ni los esclavos ni los extranjeros que, sumados conformaban la gran mayoría de la población.

### 3.1. La crítica desde la libertad

Comenzaremos por decir que tanto para Platón como para Aristóteles el fundamento del régimen democrático es la libertad<sup>127</sup>, que aunque representa un bien en sí misma, una vez alcanzada también supone un grave peligro por ser el camino más expedito hacia la anarquía. Para ambos el problema de la libertad radica en que sus excesos desembocan en un estado de licencia y libertinaje en el que los hombres, desconociendo la autoridad y las leyes, se enfrentan unos con otros en medio de disputas crueles y sangrientas. Aparte del método que en el primero es idealista y en el segundo empírico, lo que los diferencia es que la crítica del filósofo ateniense sigue un recorrido estricto, de la timocracia se pasa a la oligarquía, y de ésta a la democracia que deviene a su vez en la tiranía<sup>128</sup>; para el estagirita, en cambio, no es posible plantear esta relación lineal porque los *“regímenes se transforman con mucha frecuencia en sus contrarios, o en los más próximos”* e, incluso, pueden repetirse<sup>129</sup>.

Platón, haciendo uso del sarcasmo, condensa su crítica en un pasaje del libro VIII de su República<sup>130</sup>. La libertad que se disfruta en la democracia –dice- resulta algo admirable, en ella cada uno vive según le place y la ciudad es una masa informe en la que no existe constitución sino una feria de constituciones. Nadie obedece y nadie manda y todos, sin excepción, pueden aspirar a las más altas magistraturas. *“¿No es ello algo divino y delicioso?”* se pregunta. Por todas partes cunde la indulgencia y la ambigüedad de criterios, no importa que los gobernantes sean cultos o se hayan preparado en la política, es suficiente con que se hagan amigos de la multitud para que ésta lo colme de honores. *“En conclusión, ese agradable régimen de la democracia es, en verdad, una anarquía que dispensa indiferentemente la igualdad a lo desigual y a lo igual”*.

---

<sup>127</sup> PLATÓN, *República*, 557 b; ARISTÓTELES, *Política*, 1317 a.

<sup>128</sup> Después de haber estudiado cómo se organiza la ciudad justa en los libros II a VII de la República, Platón describe en el libro VIII y IX las constituciones injustas y cada una de sus formas, desde la más cercana a la de la ciudad justa que es la timocracia, hasta la más lejana que es la tiranía (545 c, 576 b). En la ciudad justa el poder reside en los filósofos; de la corrupción de esta aristocracia surge a la timocracia, en la que los dirigentes aspiran al honor; de la timocracia nace la oligarquía, en la que los dirigentes solo buscan riquezas; de la caída de oligarquía la democracia, y de ésta, la tiranía (555 b y ss.).

<sup>129</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1316 a-b.

<sup>130</sup> PLATÓN, *República*, 557 b - 558 c.

En Platón la libertad es un bien, y a ella tiende la democracia, lo que ocurre es que el régimen se pervierte porque la desea de manera enfermiza, con un “amor insaciable” que no le permite “preocuparse de nada más”<sup>131</sup>. Y cuando a una ciudad “sedienta de libertad” la sirven “malos coperos”, la ciudad “*pierde el sentido de la medida y se embriaga de libertad*”. Todo se da vuelta, “*solo se alaba y honra a los gobernantes que parecen gobernados, y a los gobernados que parecen gobernantes, (...) el hijo es el igual al padre; el meteco es el igual al ciudadano, el alumno se equipara al maestro, el joven al viejo, el esclavo al hombre libre, la mujer al marido, y el animal al hombre*”. Y a “*esa repugnancia a reconocer toda autoridad se llega a perder el respeto tanto a las leyes escritas como a las leyes no escritas*”. En pocas palabras, “*en todas partes reina la anarquía*”<sup>132</sup>.

Al extremo de la libertad sucede el extremo de la esclavitud, es lo que pasa en los regímenes que, por culpa de los excesos, desencadenan reacciones violentas. Para llegar a democracia el *demos*, desinteresado por la política pese a ser la clase más numerosa y más potente, es atraído a la asamblea por demagogos con la promesa hacerse rico. Estando allí sus integrantes son convencidos por los agitadores de despojar de sus riquezas a los pocos que las tienen para repartirlas entre la multitud pero, una vez obtenido el decreto que así lo ordena, “*se guardan la parte más considerable y solo distribuyen los restos*”<sup>133</sup>. Los ricos entonces “*se defienden por medio de la palabra en la asamblea y por todos los demás medios de que disponen*”, pero será en vano porque serán acusados “*de conspirar contra el pueblo y de aspirar a la oligarquía; de modo que, aunque al principio no hubieran sido oligarcas, acaban siéndolo realmente*”<sup>134</sup>.

Es el momento para que entre en escena el tirano, que fungiendo como “protector del pueblo” condena y expulsa a los oligarcas, al tiempo que multiplica las promesas, perdona las deudas y distribuye las tierras. Pero cuando ha terminado su tarea de “protector” justifica su permanencia en el poder suscitando guerras, “*no tarda en hacerse odioso al pueblo, y la tiranía que al principio no era cruel, acaba necesariamente por serlo*”. El tirano “*se ve obligado a suprimir a todo aquel que demuestre valentía, grandeza de alma,*

---

<sup>131</sup> *Ibidem*, 562 b-c.

<sup>132</sup> *Ibidem*, 562 b – 563 c.

<sup>133</sup> *Ibidem*, 565 a 4-8.

<sup>134</sup> *Ibidem*, 565 b-c.



*prudencia o simplemente fortuna. Solo puede rodearse de una corte servil a la que desprecia, y de una guardia cada vez más numerosa, en la misma medida que aumenta el número de sus enemigos*<sup>135</sup>. Para mantener su guardia echa mano del tesoro sagrado y exige impuestos cada vez más gravosos. De suerte que el pueblo, que solo había llamado al tirano para liberarse de los oligarcas, caerá en una esclavitud mucho peor<sup>136</sup>. "*Henos aquí, al parecer, llegados a lo que todo el mundo llama la tiranía; el pueblo, pretendiendo, como suele decirse, escapar del humo de la esclavitud al servicio de hombres libres, ha caído en el fuego del despotismo de los esclavos, y, a cambio de esa libertad extrema y desordenada, ha tomado la librea de la servidumbre más dura y más amarga, al hacerse esclavo de los esclavos*<sup>137</sup>"<sup>138</sup>.

Platón sigue el mismo camino trazado por Heródoto en la que en el tránsito de la oligarquía a la tiranía está marcado por la sucesión de "desórdenes y asesinatos"<sup>139</sup>, solo que el historiador, al contrario de lo que piensa el filósofo, ve con buenos ojos que el tirano libre al *demos* de la confrontación entre los oligarcas. La opinión que más se acerca al punto de vista platónico la encontramos en un tratado político recuperado fragmentariamente por Jámblico en el Protréptico<sup>140</sup>:

La tiranía, ese mal tan grande y tan funesto, no tiene otra causa sino el abandono de las leyes. Hay quienes creen, equivocadamente, que el establecimiento de la tiranía tiene un origen distinto, y que los hombres que pierden la libertad no son personalmente responsables de esa pérdida, sino que sufrieron la coacción del tirano, una vez este hubo ocupado el poder; esta opinión no es correcta. En efecto, es una locura creer que pueda surgir un rey o un tirano por una razón que no sea el abandono de las leyes y las ambiciones desenfrenadas. De hecho, eso sólo ocurre cuando la ciudad entera se inclina hacia el mal, ya que no es posible que los hombres vivan sin ley ni justicia. Así, pues, cuando esas dos cosas, la ley y la justicia, son abandonadas por el pueblo, la vigilancia y la salvaguardia de

---

<sup>135</sup> *Ibidem*, 567 b- 568 d.

<sup>136</sup> *Ibidem*, 568 d- 569 b.

<sup>137</sup> Estos esclavos son los esclavos que conforman el cuerpo de defensa pagado por el tirano. Ver sobre la crítica platónica a A. J. FESTUGIER, *La libertad en la Grecia Antigua*, Traducción de Juan Petit, Colección Estudio, Seix Barral S. A., Barcelona, 1953, pp. 42-46. (Este volumen es la traducción de una parte del libro LIBERTÉ ET CIVILISATION CHEZ LES GRECS publicado en la serie "Initiations" de la Editions de la Revue des Jeunes, París).

<sup>138</sup> PLATÓN, *República*, 565 a - 569 c.

<sup>139</sup> *Ibidem*, III, 82.

<sup>140</sup> Fr. 7, 12 y ss.

ellas pasan a las manos de un solo hombre; y, en realidad, ¿cómo podría llegarse al poder de uno solo si antes no se hubiera eliminado la ley que defendía los intereses del pueblo? Ese hombre que abolía la justicia y suprimirá la ley común y útil al pueblo, deberá tener un corazón de hierro, ya que, solo contra la multitud, deberá arrebatarse al pueblo la ley y la justicia.

Aquí, al igual que en Platón, la tiranía es producto del desbordamiento de la libertad democrática. El desenfreno y el libertinaje son la principal causa del irrespeto de las leyes y de la ausencia de orden (ἀνομία). Los hombres, al no estar atados por nada, se entregan a sus pasiones y se dejan llevar por el deseo de poseer cada vez más (πλεονεξία), anteponiendo siempre el interés particular al colectivo. Ante esta depravación de las costumbres que ha convertido a los atenienses en hombres pedantes, perezosos, habladores y hedonistas, se evoca al hombre de antaño, recio, trabajador, frugal y ajeno a las especulaciones de la política. Dicha nostalgia no solo se refleja en las cavilaciones de los filósofos o en las narraciones de los historiadores<sup>141</sup>, también se manifiesta en obras de teatro como *Las asambleístas* o *Las avispas* de Aristófanes<sup>142</sup>, comedias escritas en un tono moralizante que expresan el malestar cotidiano de aquellos que ven cómo la ciudad desciende rápidamente por una espiral de decadencia.

Pero lo que en realidad subyace en la crítica que Platón hace de la democracia es su oposición al relativismo defendido por los sofistas encabezados por Protágoras, para quienes las normas no tienen su origen en una ley eterna e inmanente sino en la convencionalidad de los hombres, en la aceptación libre del *nomos* que ellos mismos han establecido. El relativismo epistemológico se extiende así a la moral y al gobierno, lo que justifica que las normas cambien en cuanto cambian los pareceres<sup>143</sup>. La tesis de la

---

<sup>141</sup> Aparte de Heródoto, las consecuencias de los excesos de la libertad también fueron descritas por Tucídides, quien acusaba a los atenienses de haber desoído los consejos que Pericles les había dado en vida: "Pericles decía a los atenienses que, si no se alborotaban, si prestaban atención a la flota, si, en la guerra, se abstendían de conquistas, y finalmente si no exponían su ciudad a los peligros, acabarían ganando. Pero los atenienses hicieron todo lo contrario. Incluso en las cosas que parecían ajenas a la guerra, administraban según sus ambiciones individuales y sus intereses particulares en su propio detrimento y el de sus aliados". TUCÍDIDES II, 65.

<sup>142</sup> En *Las asambleístas*, las mujeres que asisten disfrazadas de hombres a la asamblea han conseguido que se apruebe la comunidad de bienes y de cuerpos. En *Las avispas* se hace una crítica mordaz a la justicia que imparte el tribunal de la Heliae. También es de resaltar *Las nubes*, no solo porque en ella consta la primera referencia a Sócrates al que considera como otro más de los sofistas, sino porque es una diatriba en contra de los filósofos que se dedican a corromper la juventud.

<sup>143</sup> Este es el sentido de la *homomensura* de Protágoras: "el hombre es la medida de todas las cosas". Así pues, para los sofistas, el origen de la ley es el hombre, no la naturaleza o los dioses, lo que justifica el pluralismo normativo y político. B. BAYONA, "El convencionalismo político de Protágoras", en POLIS.

convencionalidad del *nomos* implica plantearse también la cuestión de su construcción, un proceso que supone la existencia del *demos* como cuerpo político. El *demos* es una elaboración abstracta compuesta por hombres iguales, entre ellos la obligatoriedad de la ley está sujeta a que la acepten libremente por medio de un acuerdo, y para establecer dicho acuerdo es necesario educarlos en las virtudes políticas. Nada más en contra de la concepción platónica según la cual la política es una ciencia del bien y la justicia, y en la que la ley, la *politeia*, solo puede y debe ser una, la perfecta. Por lo que tampoco es posible educar a los hombres en la virtud, pues antes hay que comprender qué es lo bueno y lo justo, un conocimiento al que únicamente acceden los pocos privilegiados dotados por la naturaleza con el don de la sabiduría.

Cada uno de los particulares asalariados a los que esos llaman sofistas... no enseña otra cosa sino los mismos principios que el vulgo expresa en sus reuniones, y esto es a lo que llaman ciencia. Es lo mismo que si el guardián de una criatura grande y poderosa se aprendiera bien sus instintos y humores y supiera por dónde hay que acercársele y por dónde tocarlo y cuándo está más fiero o más manso, y por qué causas y en qué ocasiones suele emitir tal o cual voz y cuáles son, en cambio, las que le apaciguan o irritan cuando las oye a otro; y, una vez enterado de todo ello por la experiencia de una larga familiaridad, considerase esto como una ciencia, y, habiendo compuesto una especie de sistema, se dedicara a la enseñanza ignorando qué hay realmente en esas tendencias y apetitos de hermoso o de feo, de bueno o de malo, de justo o de injusto, y emplease todos estos términos con arreglo al criterio de la gran bestia, llamando bueno a aquello con que ella goza, y malo lo que a ella molesta<sup>144</sup>.

Comparando al *demos* con una gran bestia, Platón descarta que posea el *logos* necesario para distinguir el bien y la justicia, con lo cual carece, también, de cualquier tipo de virtud. Los que tratan de educar la multitud cometen el error de atribuir sabiduría a lo que son meras reacciones instintivas ante sensaciones placenteras o dolorosas. En esto radica su acusación a los sofistas y, en especial, a Protágoras quien cree que “la naturaleza humana en su estado original contiene la posibilidad del progreso moral, pero su realización es cuestión de experiencia y de educación”<sup>145</sup>. Los sofistas que se dedican al “arte de educar a los hombres” desconocen que la política, como toda virtud, no puede ser enseñada como

---

Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica 11, 1999, pp. 53-83. Véase: T. CALVO, *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Cincel, Madrid, 1986, pp. 76-79.

<sup>144</sup> PLATÓN, *República*, VI, 493 a-c.

<sup>145</sup> W. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. III, *op. cit.*, p. 76.

se enseña el oficio de carpintero, herrero o zapatero. Al discutir en la asamblea sobre el gobierno de la ciudad, cuando alguien se levanta para emitir un consejo los demás escuchan pese a que lo haga “sin haber aprendido en algún sitio y sin maestro“, por lo que “es evidente”, dice Sócrates, “que no consideran que esto sea enseñable”<sup>146</sup>. Así pues, mientras en Protágoras todos “tienen alguna disposición para la virtud y todos la desarrollan continuamente por medio de variados procesos educativos, a veces inconscientes”, en Platón legislar y gobernar es una tarea que solo le corresponde a unas pocas naturalezas filosóficas.

La aspiración que persigue Platón es que los “auténticos filósofos” alcancen el poder en las ciudades o, en su defecto, que los que ya las gobiernan, como “por gracia divina”, comiencen “verdaderamente a filosofar”<sup>147</sup>. Esto explica por qué la República, más que una obra política, sea su más elaborado programa ético. Ante la imposibilidad de hacer política, no queda otro camino que filosofar<sup>148</sup>. Los sofistas inocularon la duda en todo aquello que antes era certeza, las costumbres y las creencias van a la deriva en un vaivén vertiginoso desde que no es posible distinguir lo que es justo por naturaleza de lo que es justo por convención. No se puede vivir ni la vida privada ni la política sin saber a qué atenerse, sin saber qué es lo bueno y qué es lo malo, no existe la felicidad sin saber lo que las cosas son y qué ha de hacerse con ellas. No hay un camino que guíe al hombre hacia la verdad sin la ruta que le marca la filosofía. Es ahí donde radica la esencia de la crítica platónica al sistema democrático y, al mismo tiempo, donde se encuentra la principal diferencia entre su obra política y la de su discípulo Aristóteles.

Si bien tanto en Platón como en Aristóteles la democracia disfraza de libertad lo que en realidad es libertinaje, el estagirita llega a esta conclusión después de un análisis menos teórico y más empírico que el de su maestro. Aristóteles, que no renuncia al planteamiento de un estado ideal, levanta su argumentación sobre un estudio comparativo de las constituciones griegas recopiladas por sus alumnos del Liceo. Su obra no se dedica, pues, a especular sobre la que sería la “ciudad ideal”, sino que se centra en determinar, objetivamente, las posibilidades reales de llevar a la práctica el “mejor de los regímenes”.

---

<sup>146</sup> PLATÓN, *Protágoras*, 319 b – 320 c.

<sup>147</sup> PLATÓN, *Republica*, 437 d., *Carta VII*, 326 a-b.

<sup>148</sup> “Al ver esto y ver a los hombres que conducían la política, cuanto más consideraba las leyes y las costumbres y más avanzada era también mi edad, más difícil me parecía administrar adecuadamente los asuntos del Estado”. PLATÓN, *Carta VII*, 325 d.

Desde luego que la influencia platónica está presente a lo largo de las reflexiones aristotélicas, en la *Política*, por ejemplo, dedica varios capítulos a criticar ideas contenidas en la *República* y en las *Leyes*<sup>149</sup>, pero aun así sus escritos revelan una originalidad inusitada. Quizás haber entendido como ninguno el mundo de su predecesor le sirvió para crearse el suyo propio, llevándole a “(...) *dibujar un nuevo estado ideal mejor adaptado a la realidad, con un sentido de la forma capaz de dominar y organizar la multiplicidad de los hechos políticos reales*”<sup>150</sup>.

Para Aristóteles el problema político es, fundamentalmente, un problema humano, por eso sus reflexiones al respecto están ancladas en su ética y en su metafísica<sup>151</sup>. Su *Política*, que en principio pareciera ser una obra con unidad propia<sup>152</sup>, en realidad hace parte de un trabajo mucho más extenso, que se anticipa ya al final de su *Ética a Nicómaco* cuando anuncia el método a seguir una vez recopiladas las 158 constituciones de los griegos:

En primer lugar, pues, intentemos pasar revista a lo que parcialmente haya podido quedar bien tratado por nuestros predecesores; después, en vista de las constituciones políticas que hemos reunido, intentemos ver qué cosas salvan y qué cosas pierden a las ciudades, y cuáles a cada uno de los regímenes, y por qué causas unas ciudades son bien gobernadas y otras lo contrario. Examinadas estas cosas, quizá podamos ver mejor al mismo tiempo cuál es la mejor forma de gobierno y cómo ha de ser ordenada cada una y de qué leyes y costumbres se ha de servir para ser la mejor en su género<sup>153</sup>.

La *Política* hace parte, como vemos, de un estudio mucho más integral en el que además de valerse de otros referentes legales de la época como el *Derecho usual* de los bárbaros, las *Leyes* de Solón y las *Reivindicaciones* de las ciudades griegas, echa mano también de fuentes tan variadas como las de historiadores, logógrafos y técnicos, tanto de la agricultura como de la legislación. Es, en suma, la obra fundadora de la ciencia política

---

<sup>149</sup> Una de las principales críticas es a la idea de la comunidad de bienes de la *República*. Ver el Libro II de *Política*.

<sup>150</sup> JAEGER rechaza las acusaciones “miopes y mezquinas” de quienes opacan la obra de Aristóteles bajo la sombra eterna de Platón, por el contrario destaca como “(...) *un hecho sin paralelo en la historia de los grandes pensadores (...)*” que “(...) *un hombre de un talento tan profundamente original haya permanecido durante un periodo tan largo bajo la influencia de un extraordinario genio de naturaleza totalmente distinta*”. Véase: W. JAEGER, *Aristóteles*, traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, pp. 19, 20 y 335.

<sup>151</sup> Ver la Introducción de J. MARÍAS, pp. XXII y ss., en ARISTÓTELES, *Política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2005.

<sup>152</sup> En realidad la *Política* es un tratado elaborado a partir de las notas de clase tomadas por sus alumnos.

<sup>153</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 9.

tal y como la conocemos. No obstante, en ella son identificables dos objetivos muy distintos, por un lado pretende enumerar y explicar el funcionamiento de cada uno de los regímenes y, por otro, siguiendo la tradición idealista de Platón, pretende describir el mejor de los gobiernos posibles.

Ahora bien, volviendo a la crítica democrática, hay que decir que en ciertas ocasiones la severidad de Aristóteles supera la de Platón. Lo que empieza con una valoración no tan desfavorable de la democracia al considerarla la “menos mala de las desviaciones” en la *Ética a Nicómaco*<sup>154</sup> y la “perversión más moderada” en la *Política*,<sup>155</sup> va empeorando cuando, en su búsqueda por el término medio, se acerque más al gobierno de la minoría rica que al de la mayoría pobre. Al final, y después de advertir la facilidad con la que de la democracia se pasa a la tiranía<sup>156</sup>, la crítica termina siendo una emotiva añoranza de los regímenes aristocráticos y antidemocráticos que alguna vez gobernaron Atenas<sup>157</sup>.

Según dijimos anteriormente, para Aristóteles la democracia es la desviación del régimen virtuoso que es el de la república, en ambos gobiernan los que son más, pero en la democracia los intereses de la masa gobernante menoscaban los del resto de gobernados. Hay que advertir, sin embargo, que lo que en realidad importa en esta diferenciación no es el número sino la condición económica de quienes gobiernan, cuando estos detentan el poder en razón de su riqueza estaremos ante una oligarquía, cuando lo hacen los pobres estaremos ante una democracia. Que sean más los pobres que los ricos es simplemente una coincidencia que suele repetirse:

(...) el que sean pocos o muchos los que ejercen la soberanía es un accidente, en el primer caso de las oligarquías, en el segundo, de las democracias, porque en todas partes los ricos son pocos y los pobres muchos (y por esto sucede que las causas citadas no lo son de esa diferencia); lo que constituye la diferencia entre la democracia y la oligarquía es la pobreza y la riqueza, y necesariamente, cuando el poder se ejerce en virtud de la riqueza, ya sean pocos o muchos, se trata de una oligarquía; cuando mandan los pobres, de una democracia; pero acontece, como dijimos, que unos son pocos y otros muchos, pues pocos tienen

---

<sup>154</sup> *Ibidem*, 1160 b.

<sup>155</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1289 b.

<sup>156</sup> *Ibidem*, 1305 a, 1310 b, 1319 b

<sup>157</sup> ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, XX, 1.

prosperidad, aunque de la libertad participan todos; y éstas son las causas por las que unos y otros reclaman el poder<sup>158</sup>.

La parte final de la cita es importante para entender que el hecho de que en la oligarquía se gobierne “en virtud de la riqueza” no quiere decir que en la democracia se gobierne en virtud de la pobreza; la pobreza no es más que lo que caracteriza a quienes gobiernan y no al gobierno en sí mismo. Bajo el entender aristotélico en la democracia se gobierna en virtud de la libertad, lo que ocurre es que tanto la condición de libertad como la de pobreza es común a la mayoría de los hombres, por eso afirma que *"el régimen es una democracia cuando los libres y pobres, siendo los más, ejercen la soberanía, y una oligarquía cuando la ejercen los ricos y nobles, siendo pocos"*<sup>159</sup>. Así pues, si el régimen se fundamenta en la libertad la consecuencia previsible es que sean los pobres, que son la mayoría de hombres libres, los que detentan el poder.

Aristóteles, que hace del “justo medio” (μεσότης) el eje de su teoría de la virtud<sup>160</sup>, identificó el régimen ideal con el de la república porque en ella gobierna la clase media, es decir, los hombres que no son ni tan opulentos y avariciosos como los oligarcas ni tan menesterosos e ignorantes como la masa empobrecida. En oposición al modelo virtuoso de la república aparece la democracia, que se aleja del “justo medio” en tanto es un régimen faccioso en el que el poder se ejerce en función de la clase gobernante (la mayoría pobre) y no de la totalidad de los ciudadanos<sup>161</sup>. Su soberanía, al igual que en la oligarquía, no se sustenta en el bien común, sino en la violencia y en la dominación de una clase sobre otra, el grupo que, una vez ha vencido a sus contrarios, *“considera como el precio de su victoria su predominio en el gobierno”*. Estas razones son las que llevan a Aristóteles a afirmar que, pese a ser evidente que la república es el régimen mejor pues es el único exento de sediciones, la constante histórica es que dicho término intermedio

---

<sup>158</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1279 b-1280 a.

<sup>159</sup> *Ibidem*, 1290 b.

<sup>160</sup> “Gracias a esta prudente moderación, toda ciencia llena perfectamente su objeto propio, no perdiendo jamás de vista este medio, y reduciendo todas sus obras a este punto único. He aquí por qué se dice muchas veces. cuando se habla de las obras bien hechas y se las quiere alabar, que nada se las puede añadir ni quitar; como dando a entender, que así como el exceso y el defecto destruirían la perfección, sólo el justo medio puede asegurarla. Este es el fin, lo repetimos, a que se dirigen siempre los esfuerzos de los buenos artistas en sus obras; y la virtud que es mil veces más precisa y mil veces mejor que ningún arte, se fija constantemente como la naturaleza misma en este medio perfecto”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 6.

<sup>161</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1279 b.



entre la oligarquía y la democracia “*no haya existido nunca, o pocas veces y en pocas ciudades*”<sup>162</sup>.

Una de las razones primordiales por las que la democracia conduce casi siempre a los excesos es que en ella los destinos de la ciudad los dirigen hombres rústicos, carentes de *scholē* y, por lo tanto, carentes de virtudes cívicas. Pese a ser en apariencia libres, la pobreza condena a los hombres a ser esclavos del trabajo físico que tienen que realizar para sobrevivir<sup>163</sup>. Sin tiempo libre para educarse en la vida política no hay posibilidad de que aquellos que participen del gobierno lo hagan con la capacidad necesaria para conducir correctamente los asuntos públicos. De tal modo, solo es cuestión de tiempo que una ciudad gobernada de esa manera caiga en una de las tantas “formas extremas de democracia”. Para que los desposeídos asistan a la asamblea hay que remunerarlos ya sea con los recursos públicos, con contribuciones de las clases superiores y no en pocas ocasiones, con la confiscación de sus fortunas. Es lo que hacen los demagogos, que sin tener consideración por el erario público, lo malgastan entre la multitud insaciable, pues “dar a los pobres un socorro de esta clase es como intentar llenar un tonel agujereado”<sup>164</sup>.

Aristóteles insiste en que “*para asegurar la permanencia de los regímenes políticos es de la máxima importancia la educación de acuerdo con el régimen (...)*” y agrega que esa educación “*no consiste en hacer aquello en que se complacen los que ejercen la oligarquía o los partidarios de la democracia, sino aquello que capacita a los primeros para el ejercicio de la oligarquía y a los otros para gobernarse democráticamente*”<sup>165</sup>. Sin embargo no deja de mostrarse pesimista pues la constante es, como anota, que “en las democracias más democráticas lo establecido es contrario de lo conveniente”. Esto ocurre porque al delimitar mal el verdadero sentido de la libertad, ésta termina confundándose con la licencia y el libertinaje. Dicha perversión es inherente a las dos características que definen el sistema democrático: “la soberanía del mayor número y la libertad”. La justicia, dice, “parece consistir en la igualdad, la igualdad en que tenga poder soberano lo que la muchedumbre acuerde, y la libertad y la igualdad en hacer uno lo que le plazca”. Cada

---

<sup>162</sup> *Ibidem*, 1296 a.

<sup>163</sup> Así como el “linaje, la riqueza y la educación” caracterizan la oligarquía, “la falta de nobleza, la pobreza y el trabajo manual” caracterizan las democracias. *Ibidem*, 1317 b.

<sup>164</sup> *Ibidem*, 1320 a.

<sup>165</sup> *Ibidem*, 1310 a.

cual vive entonces “como quiere y a pedir de boca”<sup>166</sup>, sin leyes, como en una “casa sin amo”; en un estado de anarquía que será secundado por muchos “porque para la mayoría de los hombres es más agradable vivir desordenadamente que con templanza”<sup>167</sup>.

En todo caso, más allá de que conduzca con frecuencia a la anarquía y sea caldo de cultivo para demagogos con vocación tiránica, la democracia es, para Aristóteles, un régimen injusto. En él, la justicia es entendida como una igualdad numérica y no como una igualdad a partir de los méritos. “*Llamo igual numéricamente a lo que es igual e idéntico en cantidad o en tamaño, y según los merecimientos a lo que lo es proporcionalmente*”<sup>168</sup>. En política la justicia reside en asignar los cargos públicos según las virtudes de cada uno de los ciudadanos y no según el número. Cuando se iguala sin más la libertad de participar en el poder, se desconoce que la distribución de las funciones públicas debe hacerse “*teniendo en cuenta del mismo modo las cosas y para quiénes son*”<sup>169</sup>. La democracia se opone a la máxima aristotélica según la cual “*lo absolutamente justo es la igualdad según los merecimientos*”<sup>170</sup>, pensar que las decisiones de la masa son justas por el simple hecho de ser mayoritarias es confundir fuerza con justicia; si es así tendrían que aceptarse también como justas las acciones que el tirano impone por medio de la violencia. “¿*No es injusto –pregunta Aristóteles– que los pobres, por el hecho de ser más numerosos, se repartan entre ellos los bienes de los ricos?*” para responder a continuación, “*si los más se reparten los bienes de la minoría evidentemente destruyen la ciudad. Pero la virtud no destruye al que la posee, ni la justicia es destructora de la ciudad; de modo que es claro que tal ley no puede ser justa*”<sup>171</sup>. Es evidente, según se extrae de sus palabras, que Aristóteles se opone radicalmente a las tesis igualitarias que pregonan los demócratas pues en la base de su pensamiento tan solo la virtud, entendida como la práctica de la “buena vida”<sup>172</sup>, puede ser el criterio para participar en el gobierno de la ciudad.

---

<sup>166</sup> *Ibidem*, 1310 a.

<sup>167</sup> *Ibidem*, 1319 b.

<sup>168</sup> *Ibidem*, 1301 b.

<sup>169</sup> *Ibidem*, 1280 a.

<sup>170</sup> *Ibidem*. 1301 b; “*Lo único permanente es la igualdad según los merecimientos y el que cada uno tenga lo que le corresponde*” *Ibidem*. 1307 a.

<sup>171</sup> *Ibidem*. 1281 a.

<sup>172</sup> Véase H. ARENDT, *La condición humana*, op. cit., p. 60. “La «buena vida», como Aristóteles califica a la del ciudadano, no era simplemente mejor, más libre de cuidados o más noble que la ordinaria, sino de una calidad diferente por completo. Era «buena» en el grado en que, habiendo dominado las necesidades

En resumen, que la libertad sea el fundamento de la democracia constituye para Aristóteles su mayor peligro. Que los hombres sean libres no significa que todos deban participar por igual en los asuntos de la ciudad, la política es una virtud que permanece vedada a quienes aún no se han liberado de sus necesidades naturales, pues el hombre virtuoso es únicamente el que, habiéndose emancipado del trabajo físico, dispone del tiempo para formarse políticamente. Permitir que la muchedumbre detente la soberanía bajo el criterio que considera a todos los hombres igualmente libres, es caer en el espejismo del libertinaje transformado en anarquía, es abrirle paso a la tiranía de las mayorías o, lo que es peor, de aquel que sepa adiestrarlas para conseguir sus propios intereses.

### 3.2. La crítica desde la igualdad

La idea de la igualdad política tomó fuerza en Atenas desde que las reformas de Solón y Clístenes transfirieron el gobierno de la ciudad a la soberanía del *demos*. Es innegable que el proceso con el cual se irá igualando en derechos a todos los ciudadanos no hubiera sido posible sin modificar las antiguas leyes que supeditaban al linaje y la riqueza el disfrute de las libertades; a partir de ahí la condición de ciudadano bastaba para compartir el poder al interior de la polis, un poder que permitía opinar y votar entre iguales sobre los temas más trascendentes de la vida en común. Pero así la democracia fuera en sí misma un modelo revolucionario, lo cierto es que ser ciudadano era un privilegio del que estaba excluido buena parte de la población. Ni mujeres, ni extranjeros ni esclavos -que juntos sumaban la mayoría de habitantes del ática<sup>173</sup>- se beneficiaron con esta nueva forma de gobierno; por el contrario, fue su yugo el que permitió en gran medida la existencia de hombres libres en tanto fueron ellos quienes, a costa de su trabajo y de su propia libertad, les garantizaban sus necesidades materiales.

---

de la pura vida, liberándose de trabajo y labor, y vencido el innato apremio de todas las criaturas vivas por su propia supervivencia, ya no estaba ligada al proceso biológico vital”.

<sup>173</sup> “Las mujeres –las esclavas y las libres- seguramente constituían más o menos la mitad de la población; y en una ciudad-Estado comercial e industrial como fue Atenas cuando socialmente era un democracia, los esclavos varones no manumitidos, los libertos, y los extranjeros residentes eran numerosos e importantes para la economía”. A. TOYNBEE, *Los griegos: herencias y raíces*, op. cit., pp. 70-71.

Pertenecer al cuerpo de ciudadanos (πολίτευμα) era un privilegio que no se limitaba a tener voz y voto en la asamblea para elegir los gobernantes y decidir sobre la guerra y la paz, también daba derecho a poseer tierras, recibir estipendios públicos, participar en los cultos, ser elegido jurado o ser designado para desempeñar cargos administrativos<sup>174</sup>. Hay que decir sin embargo que dicho privilegio implicaba, al mismo tiempo, asumir las obligaciones que suponía el acatamiento de la ley. La participación en el gobierno de la ciudad significaba serle útil a la comunidad, no solo en el ejercicio de funciones públicas sino también en las contribuciones que debían hacer los ciudadanos, de acuerdo con su patrimonio, para llevar a cabo obras de infraestructura, festejos religiosos y justas deportivas<sup>175</sup>.

Todos los habitantes de la *polis* deseaban ser considerados entre sus conciudadanos como uno de sus iguales (ὅμοιοι), por lo que no ser reconocido como tal era un motivo para abrigar profundo resentimiento<sup>176</sup>. Ante la exclusión de la vida política, muchos decidían refugiarse en la vida espiritual. Los extranjeros y los esclavos se aferraban fervorosamente a sus religiones ancestrales en las que veían una posesión “muy distintiva y muy personal”. Las mujeres, por su parte, ejercieron un papel protagónico en las ceremonias relacionadas con la fertilidad como los ritos de Eleusis o el culto a Dionisio, aunque su dominio de lo arcano se verá disminuido cuando los antiguos dioses del campo y la fecundidad sean reconvertidos en las deidades tutelares de las ciudades comerciales e industriales<sup>177</sup>.

El carácter excluyente que presuponía la categoría de ciudadano se correspondía con su espíritu agonal. En la *polis* unos y otros pretendían sobresalir individualmente

---

<sup>174</sup> Hacer parte del cuerpo soberano de la *politeuma* era la principal aspiración de los habitantes de las *poleis* helénicas. El *politeuma* original equivalía a la oligarquía y en una ciudad como “Atenas casi sin interrupción desde 462 hasta 317 a.C., donde todo los ciudadanos varones, rurales y urbanos, podían votar, formar parte de un jurado, ser candidatos en las elecciones para ocupar un puesto o ser nombrados para empleos que se asignaban mediante sorteo, el “politeuma” solo abarcaba a una pequeña minoría de la población adulta. Se negaba este privilegio a los hombres libres pero no ciudadanos (extranjeros residentes, libertos y sus descendientes), a los esclavos no manumitidos y a las mujeres”. Véase también: M. I. FINLEY, *La Grecia antigua. Economía y sociedad, op. cit.*, pp. 227-228.

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 209-244.

<sup>176</sup> Fueron célebres las llamadas “mujeres asesinas” que cuando se embriagaban en las ceremonias dionisiacas entraban en un estado de “histeria homicida” del cual eran víctimas generalmente los hombres. Se trataba, según parece, de actos de venganza frente a la permanente exclusión en que permanecían por culpa de la *politeuma* restringida a los varones. Véase A. TOYNBEE, *Los griegos: herencias y raíces, op. cit.*, pp. 71-72.

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 71.

demostrando con acciones y logros que se era mejor que los demás (αἰὲν ἀριστεύειν). En este punto es donde la virtud cívica se vincula con la *areté* de la realeza mitológica; quien participa de la política participa también de la gloria de los antiguos héroes, cuando el ciudadano busca “descollar y sobresalir entre todos” no está más que imitando a los valientes guerreros de la *Ilíada*<sup>178</sup>. Estas similitudes se manifestaban especialmente en los juegos y en las ceremonias de admisión al ejército y a la ciudadanía. Los gimnasios estaban ubicados al margen de la ciudad, y desde ellos ascendían los jóvenes al centro cívico simbolizando la metáfora de su deificación<sup>179</sup>. De esta forma la polis representa el ideal épico y arrebató al *basileus* el monopolio de la gloria, el ciudadano, presentándose a sí mismo como rey, hace uso de esta ficción para justificar sus privilegios frente al resto de excluidos.

En algunos casos la relación de los ciudadanos con los que no lo eran parecían reproducir el señorío característico de las formas de la organización familiar, al fin y al cabo, decía Aristóteles, “todas las asociaciones parecen ser partes de la [asociación] política”<sup>180</sup> y “en todo aquello que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparecen siempre el rector y el regido”<sup>181</sup>. Por lo que era común que, al considerarlos propiedades anexas a su dominio, el señor de la casa tratara a su mujer y a sus hijos de una manera casi tan despótica (δεσποτική)<sup>182</sup> como lo

<sup>178</sup> Glauco, el legendario capitán licio, dice que este fue lo que le aconsejó hacer su padre Hipóloto cuando llegará a la ciudad de Troya. (*Ilíada*, VI. 208). El deseo de sobresalir relacionado con la vida política era la preocupación fundamental de los héroes homéricos. Véase H. ARENDT, *La condición humana*, op. cit., p. 64.

<sup>179</sup> Heracles, por ejemplo, está presente en las tradiciones de los festivales panhelénicos en que se desarrollan pruebas iniciáticas. Después de superar las pruebas de forma apoteósica, Heracles toma como esposa a Hebe, diosa de la juventud, convirtiéndose en semidiós. Es la misma divinidad por la que el joven ciudadano se convierte en hebón, miembro del ejército cívico y por tanto ciudadano, a donde los jóvenes llegan al culminar la efebía, en: P. DOMINGO, “La ciudadanía como basileía”, en: P. Domingo y otros, “*La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*”, op. cit., pp. 172-173. Véase también: S.G. MILLAR, *Ancient Greek Athletics*, IN. Heaven-Londres. Yale University Press, 2004, p. 27. “Las prácticas agonísticas se adaptan a las necesidades de la naciente ciudad. En cada ciudad hay prácticas para entrar en la ciudadanía y en el ejército. Los gimnasios de Atenas se encuentran en los límites de la ciudad. En la lampadedromía el arconte rey espera a los corredores en el altar de Atenea Poliade. Se trataba de iluminar el altar representativo de la ciudadanía al llevar la antorcha desde el gimnasio de la Academia”.

<sup>180</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VIII, 11, 1160 a. También dice en *Política*: “toda la ciudad se compone de casas [oikos]” (1253 b).

<sup>181</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1254 a.

<sup>182</sup> Aristóteles distingue cuatro formas de comportarse entre los hombres: la despótica, la regia, la política y la económica, por lo que advierte: “los que piensan que lo político, lo regio, lo económico y lo despótico son lo mismo, no se expresan de modo correcto”. (*Política* 1257 a). La relación despótica es la que ejerce el amo sobre el esclavo y la mente sobre el cuerpo; la regia es la que ejerce el rey (*basileus*) sobre sus súbditos y el padre sobre los hijos, la política de da entre los ciudadanos y en la autoridad del marido sobre

hacía con sus esclavos. Incluso los campesinos, que en el Ática eran libres y tenían derecho a votar; en muchos otros territorios continuaron teniendo el rango de siervos, y el trato despectivo que se les daba llamándolos “pies polvorientos”, “descamisados” o “lanudos”, indicaba que pese a ser hombres libres no hacían parte del cuerpo de ciudadanos<sup>183</sup>. Los extranjeros por su parte, con todo y sus posibilidades de adquirir riqueza por medio del comercio, cargaron siempre con el estigma del apátrida que les impedía integrarse del todo en la comunidad y que, además, los exponía permanentemente a ser señalados con facilidad como los chivos expiatorios durante los días de mayor convulsión social y política.

En la tipología de excluidos el primer lugar lo ocupan las mujeres (γυναῖ) <sup>184</sup>, éstas, en comparación con los esclavos y los extranjeros, nunca tuvieron la posibilidad de emanciparse ni civil, ni políticamente. Los esclavos en algunos casos podían manumitirse ya fuera comprando su libertad o recibéndola como un gesto de parte de sus amos; los extranjeros podían recibir la ciudadanía en virtud de tratados de reciprocidad con sus ciudades de origen, pero las mujeres estaban condenadas a permanecer bajo la tutela de un hombre (κύριος) a lo largo de toda su vida, cuando eran jóvenes dependían completamente del arbitrio de su padre, en la adultez debían plena obediencia a su marido y en la vejez, faltando el cónyuge, pasaban a estar bajo la autoridad de sus hijos o familiares varones. La tragedia de la condición de las mujer consistía en que sin un hombre no solo estaba huérfana de representación política, sino que ante la imposibilidad absoluta de administrar sus propios bienes carecía de los medios más básicos de subsistencia, y para no caer en la indigencia recurría, en la mayoría de los casos, al ejercicio de la prostitución.

---

la mujer; y la económica tiene que ver con la adquisición y administración de los bienes dentro del entorno familiar. Aunque pudiera clasificarse la relación del señor de la casa con su mujer y sus hijos como una relación política, ciertamente sus características eran las de un régimen tiránico y nunca las de uno democrático.

<sup>183</sup> Eran considerados siervos en Lacedemonia, Tesalia, Heraclea Pónica y Siracusa. “Pies polvorientos” llamaban a los de Epidauro, “descamisados” a los de Argos y “lanudos” a los de Sición. A. TOYNBEE, *Los griegos: herencias y raíces*, op. cit., pp. 70-71.

<sup>184</sup> Hay que decir que el tratamiento que se le daba a la mujer en Atenas difiere mucho con el que se le daba en Esparta donde ejercía una gran influencia. Véase C. MOSSÉ, *La mujer en la Grecia Clásica*, Nerea, San Sebastián, 1995, p. 102: “Tal vez la única excepción entre todas las ciudades sea Esparta, donde la mujer, liberada tanto del cuidado del oikos como de la educación de los hijos, recibe un entrenamiento físico comparable al de los hombres, y donde el atractivo físico, favorecido por la desnudez atlética, tuvo, sin duda, una gran importancia en la resolución de los matrimonios”. Según PLUTARCO su función procreadora gozaba tanto valor en Esparta que la muerte en el parto llegó a ser equiparada con la muerte en el campo de batalla. *Vidas paralelas*, Licurgo XXVII, Gredos, Madrid, 1985.

### 3.2.1. Las mujeres

La situación social, cultural y política de la mujer en la antigua Grecia se nos presenta en dos dimensiones, de un lado es un objeto de difícil comprensión, por lo que su enigmática naturaleza suele explicarse en la mitología a través de personajes relacionados con el engaño y la hechicería, de otro, es descrita como un sujeto pasivo, irracional y altamente influenciado por lo que aparece siempre al margen de cualquier ejercicio intelectual y político. Así pues, tanto los relatos mitológicos como los postulados filosóficos recogían las obsesivas distorsiones con las que se representaba lo femenino, ambos coincidían en adjudicarle un carácter arcano y voluble, y en remitir a su “falta de logos” su inferioridad con respecto a su modelo de comparación: el hombre. Es esa adhesión unánime a la idea de una menor calidad, de no dar la talla, de estar incompleta, la que en el caso de la mujer “confiere al saber de los griegos un desagradable regusto ácido”<sup>185</sup>.

El papel que juega la mujer en la mitología simboliza muy bien lo que representaba en el imaginario griego. Gea es la primera deidad, y es femenina en tanto de ella nace todo lo existente; su infamia no tiene otra causa que la venganza, pues cansada de los abusos de Urano que la oprime a ella y a sus hijos, fabrica una hoz para que Cronos ampute los genitales de su padre. Su descendencia también estará marcada por el sino de la traición, Rea, obligada a darle todos sus hijos a Cronos para que los devore, decide salvar a Zeus entregando en su lugar una piedra, y más tarde lo incita a engañar a su padre dándole un veneno con el que vomitará a todos sus hermanos, que una vez liberados le cederán el primer lugar en el Olimpo<sup>186</sup>.

---

<sup>185</sup> G. SISSA, “Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual”, en DUBY, Georges y PERROT, Michelle, *Historia de las mujeres*, Vol. I, Taurus, Madrid, 2000, p. 94.

<sup>186</sup> En la figura de Hera se produjo una evolución influenciada decisivamente por el proceso de formación de la polis y la necesidad de reorganizar las prácticas religiosas y culturales para adaptarlas a las nuevas necesidades sociales. Durante la Edad del Hierro la diosa tuvo una posición privilegiada en el panteón, probablemente heredada de la que poseía en la época micénica, tal y como nos demuestran la gran cantidad de ofrendas halladas en sus santuarios. Pero las nuevas formas de organización social y el surgimiento de cultos de carácter panhelénico hicieron que la diosa fuera dejada a un lado por la élites, y adoptara un papel más relacionado con su condición femenina y su posición en el panteón como esposa de Zeus, pasando así a proteger a la mujer griega en sus faceta de esposa. Véase M. RODRÍGUEZ, “Transformaciones culturales en el panteón griego derivadas de la aparición del concepto de ciudadanía. El caso de Hera”, en P. DOMINGO y otros, *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, op. cit., pp. 30, 31.



La sombra de la perfidia cubre la mayoría de los personajes femeninos en los relatos mitológicos, Pandora es la maldición con la que los dioses castigan a los hombres, su curiosidad desatará todos los males de la tierra; Medea es el arquetipo de la hechicera rencorosa, ama tan apasionadamente que es capaz de cometer infanticidio con tal de castigar el desprecio de Jasón; y Helena es la belleza pasiva, el objeto del deseo por el que aqueos y troyanos se enfrentan en una encarnizada guerra. Los ejemplos son tantos que tratar de acotarlos todos sería en vano, basta con decir que de principio a fin los mitos atribuyen a la mujer una naturaleza imperfecta, caprichosa, insidiosa e irracional, descarga en su género la culpa original, y devela en el fondo la misoginia que atraviesa la tradición cultural de la antigua Grecia<sup>187</sup>.

Las demás aproximaciones a la cuestión femenina reproducen los mismos prejuicios presentes en la narrativa mitológica, casi siempre se alude a su supuesta inferioridad intelectual y física para justificar su marginación de la vida pública y doméstica. Y en el mejor de los casos, cuando se acepta que también goza de inteligencia, se dice que solo la usa para elucubrar intrigas y felonías, como el Hipólito de Eurípides que exclama: “Odio a la mujer inteligente. ¡Que, al menos, no tenga en mi morada una mujer que sepa más de lo debido! Pues en ellas Cipris<sup>188</sup> infunde maldad y depravación; pero una mujer simple, precisamente por su poca inteligencia, está preservada del deseo insensato”<sup>189</sup>.

Tanto Platón como Aristóteles remiten las causas de la “imperfección” femenina a su supuesto origen espurio. Platón manifiesta que, según enseña el discurso probable, las mujeres son la forma en la que reencarnaron “todos los varones cobardes que llevaron una vida injusta”<sup>190</sup>; y siguiendo la misma línea, aunque esta vez desde la biología, Aristóteles afirma que el sexo femenino debe ser considerado “como una malformación

---

<sup>187</sup> Sobre la relación entre la mitología y la posición política de la mujer en Atenas es fundamental la obra de N. LORAUX, especialmente: *Les Expériences de Tirésias*, Gallimard, París, 1990; en castellano: *Las experiencias de Tiresias: lo masculino y lo femenino en el mundo griego*, trad. C. Serna y J. Pòrtulas, El Acantilado, Barcelona, 2004. *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Maspero, París, 1981. *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, París, Le Seuil, 1996; en castellano: *Nacido de la tierra: mito y política en Atenas*, trad. D. Tatián, El cuenco del Plata, Buenos Aires, 2007. *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot, París, 1997; en castellano: *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, trad. S. Vasallo, Katz, Madrid, 2008.

<sup>188</sup> Es uno de los nombres de Afrodita, se le llama así porque se dice que venía de Chipre.

<sup>189</sup> EURÍPIDES, *Hipólito*, v. 640. Hipólito es fiel a la diosa Artemisa que representa la castidad, pero se ve envuelto en un dilema provocado por Afrodita la diosa del erotismo y el amor, pues ésta hace que Fedra, su madrastra, sienta un deseo sexual irresistible por él. El protagonista de la tragedia se lamenta pues su nodriza le aconseja tener relaciones con Fedra antes de que ésta se deje morir ante su negativa.

<sup>190</sup> PLATÓN, *Timeo*, 90e.

natural” producto de un error en el proceso reproductor<sup>191</sup>. Maestro y discípulo participaban por igual de los prejuicios que acompañaban la mayoría de los discursos en torno a mujer en la antigüedad, sin embargo fue el segundo quien, como ningún otro, se encargó de propagarlos a lo largo y ancho de su pensamiento filosófico, político y científico.

Por motivos meramente prácticos Platón se preocupaba frente a la precaria educación que se les impartía a las mujeres. Se indignaba al ver que precisamente las encargadas de formar a los futuros ciudadanos carecieran de la instrucción necesaria para llevar a cabo tan importante función. Si se quería evitar que madres y nodrizas no transmitieran más que “mitos desechables” a los niños<sup>192</sup> habría que educarlas también a ellas. Las mujeres, al estar a cargo de los infantes se convertían, al igual que los varones, en guardianas de la ciudad, es razonable entonces que, “si ha de empleárseles en las mismas tareas que los hombres, deba enseñárseles las mismas cosas”<sup>193</sup>. En este punto entiende Platón que en los asuntos de la ciudad “la mujer participa por naturaleza de todas las ocupaciones”, solo que en todas “es más débil que el hombre”<sup>194,195</sup>.

En Aristóteles la superioridad masculina proviene de su predominio biológico<sup>196</sup>. La hegemonía política del hombre está dada porque, al observar el comportamiento animal, se deduce de la relación entre macho y hembra que “uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece”<sup>197</sup>. Tiene sentido pues que en sus tratados de biología se note una marcada inclinación a reafirmar la inferioridad natural de las hembras:

La hembra es menos musculosa, tiene las articulaciones menos pronunciadas; también tiene el pelo más fino, en las especies que lo tiene y, en las que no tienen pelo, aquello que hace

---

<sup>191</sup> ARISTÓTELES, *Reproducción de los animales*, Introducción, traducción y notas de Ester Sánchez, Gredos, Madrid, 1994, 775 a 16.

<sup>192</sup> PLATÓN, *República*, 377 c.

<sup>193</sup> *Ibidem*, 451 e.

<sup>194</sup> *Ibidem*, 455 e.

<sup>195</sup> Junto a la educación, las leyes son para Platón la mejor forma de encausar la naturaleza femenina, tan “amiga de actuar a hurtadillas y más tramposa”. Descuidar la legislación sobre el mundo de las mujeres es desconocer que “introducir el orden en él (...) hace una diferencia tan grande cuanto peor es la naturaleza femenina que la masculina para la virtud. Es mejor, entonces, para la felicidad de la ciudad, revisar, corregir y ordenar todas las instituciones en común de las mujeres y los hombres”. (*Leyes*, VI, 781 a-c).

<sup>196</sup> Sobre este punto es enriquecedor el artículo de J. SOLANA, “La construcción de la diferencia sexual en Aristóteles” en *Convivium* 18, Universitat de Barcelona, 2005, pp. 23-46.

<sup>197</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1254b13.

las veces de tal. Igualmente las hembras tienen la carne más blanda que los machos, las rodillas más juntas, y las piernas más finas. Los pies, en los animales que tienen pies, son más pequeños, en cuanto a la voz, en todos los animales con voz las hembras la tienen siempre más débil y aguda, excepto en los bovinos, entre los cuales las hembras tienen la voz más grave que los machos. Las partes que existen naturalmente para la defensa, los cuernos, los espolones, y todas las otras partes de este tipo pertenecen en ciertos géneros a los machos, pero no a las hembras. En algunos géneros estas partes existen en unos y otras, pero son más fuertes y más desarrollados en los machos”<sup>198</sup>. Y ese cuerpo incompleto, incapaz de asegurarse su propia defensa está dotado, en ese orden, de un cerebro más pequeño. “Entre los animales, el macho tiene el cerebro más grande en comparación con su tamaño, y entre los seres humanos, los varones más que las mujeres (...) y tiene el mayor número de suturas en la cabeza, y el varón más que la mujer, por la misma causa, para que la región respire mejor, y más aún el cerebro mayor”<sup>199</sup>.

Cuando aborda el proceso biológico de la procreación, Aristóteles insiste en que la característica que define a las hembras es su “impotencia”<sup>200</sup>. La hembra, dice, es un “macho estéril”, sus menstruaciones son un esperma impuro al que le falta “el principio del alma”<sup>201</sup>. La distinción entre los sexos radica, esencialmente, en la capacidad de uno (δυνάμει) y en la incapacidad (ἀδυναμίη) del otro. Al macho le corresponde el principio activo y de la generación, a la hembra el principio pasivo y material<sup>202</sup>. “El que es capaz de cocer, dar cuerpo y segregar un esperma con el principio de la forma, es el macho (....) A su vez el que recibe pero es incapaz de dar forma y segregarlo es una hembra”<sup>203</sup>. Que el mismo esperma pueda originar uno y otro sexo lo explica Aristóteles a través de las categorías de dominante-dominado, por lo que se esperaría que la mayoría de las veces primara el sexo más fuerte sobre el más débil, pero ante lo palmario de los hechos que demuestran que proporcionalmente nacen tantos machos como hembras, el estagirita no tiene otro camino que hacer malabares con su método:

En tercer lugar, aparte de esto, hay que aceptar que si la aniquilación de algo es el paso a su contrario, es necesario también que lo que no esté dominado por el agente creador se

---

<sup>198</sup> ARISTÓTELES, *Historia de los animales*, 638b.

<sup>199</sup> ARISTÓTELES, *Partes de los animales*, 653 a-b.

<sup>200</sup> ARISTÓTELES, *Reproducción de los animales*, 728a16.

<sup>201</sup> *Ibidem*, 737a25.

<sup>202</sup> *Ibidem*, 716a6.

<sup>203</sup> *Ibidem*, 765b9.

transforme en su contrario. Bajo estos supuestos, quizá ya estaría más claro por qué causa un embrión deviene hembra y otro macho. Efectivamente cuando no prevalece el principio ni es capaz de realizar la cocción por falta de calor ni atrae hacia su propia forma, sino que es vencido en este aspecto, es necesario que cambie en su contrario. Lo contrario del macho es la hembra, y son contrarios en eso por lo que uno es macho y otro hembra. Como el macho es diferente en la facultad que posee, tiene también un órgano diferente: de modo que la transformación se produce en ese aspecto. Al cambiar una parte esencial, el organismo completo del animal difiere mucho de forma. Es posible verlo en los eunucos que, por tener mutilada una sola parte, se alejan tanto de su antigua forma que les falta poco para tener aspecto de hembra. La causa de esto es que algunas partes son principios; y cuando un principio se altera, forzosamente cambian muchas cosas que derivan de él<sup>204</sup>.<sup>205</sup>

Al trasladar sus tesis biológicas a sus reflexiones políticas Aristóteles se ve obligado a aceptar, como en su momento estuvo Platón, que siendo las mujeres la mitad de la población lo mejor es que recibieran cierta educación y fueran tenidas en cuenta al momento de hacer las leyes para que no se entregaran “sin freno a toda clase de intemperancia y molicie”<sup>206</sup>. Esto, desde luego, no quiere decir que reconociera en ellas un sujeto político, lo que lo empujaba a pedir educación y leyes para el sexo femenino no era más que su sentido práctico.

Es necesario educar a los hijos y a las mujeres con vistas al régimen de gobierno, si es que precisamente tiene alguna importancia para que la ciudad sea perfecta que sean perfectos los hijos y las mujeres. Y necesariamente tiene importancia, pues las mujeres son la mitad de la población libre, y de los niños salen los miembros de la comunidad política<sup>207</sup>.

Para Aristóteles las mujeres, como los niños, estaban al margen de la vida pública pues carecían de toda capacidad para el arte y el gobierno; y si se daba el caso, como ocurría en varias ocasiones, de que una mujer lograba sobresalir en campos dominados tradicionalmente por los varones, como Safo de Mitilene en la poesía, Aspasia de Mileto

---

<sup>204</sup> *Ibidem*, 766a.

<sup>205</sup> "Si domina el esperma del macho, dirige la materia hacia sí mismo; pero si es dominado, se transforma en lo contrario o desaparece". *Ibidem*, 766 b.

<sup>206</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1269b.

<sup>207</sup> *Ibidem*, 1260 b.

en la retórica o Artemisia de Halicarnaso en lo militar, no dudaba en atribuir el hecho a una rara equivocación de la naturaleza (παρά φύσιν)<sup>208</sup>.

Los prejuicios expresados por artistas y filósofos sirvieron para reforzar y justificar el sometimiento de las mujeres, que al estar excluidas de la vida política ateniense veían reducido su papel al ámbito privado como madres y esposas sin que por ello tuvieran, al menos, la titularidad de la vida doméstica<sup>209</sup>. Al hecho de que tenían prohibido participar en la asamblea y en el ejercicio de las funciones públicas había que sumarle su condición de precariedad dentro de la relación marital. En Atenas la unión entre un hombre y una mujer comenzaba con un contrato oral entre dos familias en el que el padre o el tutor de la joven se comprometían a entregársela a su futuro marido. Una vez convivían bajo un mismo techo la mujer se convertía en esposa legítima (γαμετή γυνή) y el marido pasaba a ser amo y señor de la sexualidad procreadora de todos los habitantes del hogar, es decir, se reservaba el uso y el abuso de su mujer, sus esclavas e, incluso, de sus amantes públicamente reconocidas (ἐταῖραι). Esta situación, que ya hacía impensable cualquier tipo de independencia femenina, empeoró todavía más desde que Solón les redujo una buena puerta de la dote que les correspondía por derecho, con lo cual perdieron el respaldo que para su dignidad y supervivencia, dentro del matrimonio o en caso de separación, significaba el poseer la herencia paterna<sup>210</sup>.

Desplazada de la política y despojada de sus bienes, la función de la mujer se limitó a tres tareas específicas: las ceremonias religiosas, las labores domésticas dentro del *oikos*, y la procreación y el cuidado de los hijos. Pese a estar mal consideradas, todas eran tareas esenciales, especialmente la de concebir y formar los futuros ciudadanos, algo de lo que eran conscientes los griegos, pero que en su mayoría se negaron a aceptar. Incluso durante los regímenes democráticos, la mujer seguirá estando al margen de la vida pública

---

<sup>208</sup> “Salvo excepciones antinaturales, el varón es más apto para la dirección que la hembra, y el de más edad y hombre ya hecho, más que el más joven y todavía inmaduro”. *Ibidem*, 1259b.

<sup>209</sup> Como vimos anteriormente, su protagonismo en las ceremonias religiosas que hacían parte de la vida pública constituye una excepción.

<sup>210</sup> PLUTARCO, *Solón* XX: “(...) mandando que la que casaba llevase tres vestidos y algunas alhajas de poco valor, y nada más, porque no quería que el matrimonio fuese lucrativo o venal, sino que esta sociedad del hombre y la mujer se fundase precisamente en el deseo de la procreación, en el cariño y en la benevolencia”.

ateniense y su situación se diferenciará de la de los esclavos tan solo por una delgada línea que muchas veces era difícil de apreciar<sup>211</sup>.

### 3.2.2. Los esclavos

Aunque las referencias de la época en torno al tema son muchas veces fragmentarias y confusas, la esclavitud fue una característica definitoria de la antigua sociedad helénica. Esto se debe seguramente a que los griegos consideraban indispensable recurrir al esclavismo para cubrir la insuficiente mano de obra, por lo que al verlo como respuesta a una necesidad le conferían al hecho una naturalidad que no generaba mayores polémicas. De lo que no sí no hay duda es que a lo largo y ancho de toda Grecia era usual someter como esclavos a hombres, mujeres y niños sin distinción, ya porque heredaban el yugo de sus padres, porque eran tomados en pago cuando no podían cancelar sus deudas o porque caían como prisioneros en medio de la guerra.

Los términos que usaron los griegos para denominar a los esclavos tampoco ayudaban a clarificar mucho su situación, aunque comúnmente se les llamaba δοῦλοι para distinguirlos de los ἐλεύθερος (hombres libres) y de los πολίτης (ciudadanos), a lo largo de la historia griega recibieron diferentes nombres. Homero se refirió al esclavo Eumeo como un δμῶς y, al menos en su caso, le concedió virtudes divinales<sup>212</sup>; en la época clásica se les conoció como ἀνδράποδον que quiere decir “tener pies de hombre” en contraposición al τετράποδον o ganado cuadrúpedo; y en no pocas ocasiones se les dio el calificativo de οἰκέτης en el que se incluían a todos los miembros del *oikos* encargados

---

<sup>211</sup> Aunque en el fondo no parece muy claro, la relación entre hombre y mujer en la antigua Grecia es distinta de la del amo con el esclavo. Para Aristóteles una de las diferencias entre griegos y bárbaros es que éstos equiparan a sus mujeres con sus esclavos: “Por consiguiente, la hembra y el esclavo son por naturaleza distintos –porque la naturaleza no hace nada de la manera que los cuchilleros hacen el cuchillo delfico, con tacañería, sino que hace una cosa para un solo fin, ya que así cada herramienta resultará mucho más perfecta si sirve no para muchos usos, sino para uno solo-. Sin embargo, entre los bárbaros, la mujer y el esclavo tienen la misma categoría; la causa de ello está en que los bárbaros no tienen ninguna clase de gobernantes por naturaleza, antes entre ellos la comunidad conyugal es una unión de una mujer esclava y un varón esclavo. De aquí el dicho de los poetas: “Resultó que los griegos gobernaban a los bárbaros” (Eurípides) Implicando que, por naturaleza, bárbaro y esclavo es una sola y misma cosa”. ARISTÓTELES, *Política*, 1252 a).

<sup>212</sup> Pese a que Eumeo era un esclavo criador de puercos, Homero se refiere a él en varias ocasiones como “divinal porquerizo” y “mayoral de los pastores”, por ejemplo en *Odisea* XV, vv. 301-494; y XVI, vv. 1-158, traducción de José Manuel Pabón, Gredos, Madrid, 1993.

de las labores domésticas. Resulta confuso, incluso, encontrar diferencias tajantes entre los esclavos y los hombres libres que por su pobreza estaban obligados a ejercer labores serviles para sobrevivir (βάνουσοι), pues todas las actividades en las que se usaba el cuerpo como herramienta de trabajo envilecían a quien las realizaba en tanto le impedían hacer parte de la vida política<sup>213</sup>.

Las formas de esclavitud también fueron diversas, se esclavizaron hombres de manera individual como en el caso de los esclavos-mueble, considerados uno más de los enseres de la casa sobre el que su propietario disponía totalmente para usarlo, alquilarlo o venderlo; y de manera colectiva como los Hilotas (Εἰλώτης) en Esparta o los Penestai (Πενέσται) de Tesalia, que hacían parte de toda una comunidad sometida por generaciones a la explotación económica de sus amos. Los primeros, al ser propiedad privada, podían ser comercializados como cualquier mercancía, los segundos, en cambio, pertenecían a la ciudad y estaban adscritos a tierra que habitaban<sup>214</sup>. Lo que sí era una constante en ambos casos eran los tres elementos que definían la situación de esclavitud: el estatuto de propiedad que convertía al esclavo en un objeto, lo absoluto del gobierno del amo que lo despojaba por completo de su personalidad y la condición de desarraigo que le impedía cualquier vínculo familiar o comunitario.

Se sabe que desde la prehistoria griega se recurrió a fuerza de trabajo extra para sobrellevar las tareas que superaban la capacidad del individuo y de su núcleo familiar. En el caso particular de Atenas la demanda de esclavos fue relativamente baja hasta su consolidación como centro económico y político entre los siglos VI y V a. C.<sup>215</sup>. Mantener la hegemonía de su flota, la intensa actividad comercial en el Pireo, la explotación de las minas de Lauro y las múltiples necesidades de una población en aumento exigían la

---

<sup>213</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1337 b. “Hay que considerar embrutecedor todo trabajo, arte o disciplina que inutilice el cuerpo, el alma o la inteligencia de los hombres libres para el uso y la práctica de la virtud”. En este caso en particular Finley sostiene que sí existía una diferencia fundamental entre el siervo-libre y el esclavo: “El esclavo, por el hecho de ser un esclavo, no sólo sufría la “pérdida total de dominio sobre su trabajo”, sino la pérdida total de gobierno sobre su persona y su personalidad”. Véase FINLEY, *Esclavitud antigua e ideología moderna*, op. cit., pp. 94. En el texto se cita a O. PATTERSON, “The Study of Slavery” en *Annual Review of Sociology* III, 1977, p. 431.

<sup>214</sup> M. FINLEY, *Esclavitud antigua e ideología moderna*, T.O. *Ancient slavery and modern ideology*, Trad. al castellano por Antonio-Prometeo M. Crítica, Barcelona, 1982, pp. 90 ss.

<sup>215</sup> En las ciudades griegas que habían experimentado una significativa evolución económica tener esclavos constituía una muy buena inversión de capital. En algunos lugares su número se aproximaba al de la población libre y en otros probablemente los sobrepasó. Sin embargo no datos fidedignos para confirmarlo. Véase: F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia*, op. cit., p. 163.



incorporación de un gran número de trabajadores, por lo que es apenas obvio que durante ese periodo se diera un incremento notable no solo de los esclavos sino también de artesanos libres que llegaban al Ática buscando mejorar sus condiciones de vida. Esta necesidad de nueva mano de obra afectó especialmente a las familias aristocráticas cuando Solón abolió la esclavitud por deudas y otras formas de trabajo servil; al fin y al cabo, frente a lo costoso que resultaba su manutención, tener esclavos era un privilegio que únicamente se podían permitir las clases adineradas.

Si bien la mayoría de esclavos estaban destinados a las tareas más pesadas y peligrosas en el hogar, la agricultura, la minería y las obras públicas<sup>216</sup>; habían otros que gozaban de ciertos privilegios, como los esclavos domésticos que se ganaban la simpatía de sus amos, lo empleados en tiendas y talleres que percibían una renta por su trabajo y se les permitía formar una familia, o los que pertenecían a la ciudad y estaban adjudicados como heraldos, escribientes o contadores en determinadas magistraturas dentro la administración pública y recibían, para ello, la educación adecuada. Se dice que en Atenas los esclavos no estaban entre los peor vestidos, no acostumbraban ceder el paso a los ciudadanos y cuando hablaban lo hacían con la misma soltura con la que lo hacían los hombres libres; incluso hubo algunos que aprovechando su habilidad para los negocios se hicieron a un patrimonio propio con el que podían comprar su libertad<sup>217</sup>. Pero en cualquier caso, que unos cuantos disfrutaran de condiciones más favorables que otros no hacía menos dura su situación, aunque fueran tratados con benevolencia y tuvieran la esperanza de la manumisión, lo cierto es que todo dependía en últimas de un acto unilateral y revocable de su propietario<sup>218</sup>.

La vida de los griegos, especialmente en la época clásica, permaneció ligada a la esclavitud. Era evidente que muchos sabían que dicha práctica se oponía abiertamente a los principios igualitarios proclamados con la democracia, pero su abolición fue un tema

---

<sup>216</sup> Véase: E. CICCOTI, *La esclavitud en Grecia, Roma y el mundo cristiano*, Círculo latino, Barcelona, 2005, pp. 57-58.

<sup>217</sup> Incluso llegó a haber esclavos ricos en los primeros años de la Guerra del Peloponeso. Véase: PSEUDO-JENOFONTE, *La república de los atenienses*, I 10-12.

<sup>218</sup> “Que un propietario de esclavos no ejerciera todos sus derechos sobre su propiedad esclava era siempre un acto unilateral de su parte, nunca obligatorio. Se trata de un hecho crítico. Y lo mismo su reverso, la igualmente unilateral y siempre revocable concesión, de parte de un propietario, de un privilegio concreto o un gesto de benevolencia”. M. FINLEY, *Esclavitud antigua e ideología moderna*, op. cit., pp. 90 ss.

que casi nadie se atrevió a tratar formalmente<sup>219</sup>. Cuando los pensadores griegos abordaron el problema de esclavitud lo hicieron para justificar su existencia como una condición natural entre los hombres. Podría afirmarse que se trata de una tradición intelectual que se remite al mismo Homero<sup>220</sup>, se hace popular en las obras de Esquilo y Aristófanes, adquiere fuerza en la opinión del médico Hipócrates<sup>221</sup> y alcanza su culmen con la construcción argumentativa de Aristóteles.

Platón también se refirió al tema en diversas ocasiones, pero cuando lo hizo sus posiciones fluctuaban entre la aprobación y la crítica de las razones que defendían la esclavitud como un hecho natural, algo que resulta apenas lógico si tenemos en cuenta que su experiencia en Sicilia lo había metido en la piel de aquellos que soportaban esta terrible condición<sup>222</sup>. En la República sostiene que la ciudad ideal exige la presencia de esclavos, y pese a reafirmar dicho argumento en las Leyes a continuación reconoce que la propiedad de un hombre sobre otro es una cuestión que no está ausente de controversias y que por lo tanto es difícil de justificar<sup>223</sup>. Las mismas dudas en torno a la fundamentación de la esclavitud quedan expuestas en el Menón; en el diálogo Sócrates llama a un esclavo que sin tener ninguna formación en geometría es capaz de dar con el teorema de Pitágoras a partir de

---

<sup>219</sup> Entre los pocos que expresaron su inconformidad puede citarse el caso de Antifonte de Atenas que rechazaba la distinción entre griegos y bárbaros por ser arbitraria e innatural, y el de Eurípides, que en tragedias como *Alejandro* denunció las injusticias de la esclavitud. Otros que se opusieron a dicha institución fueron el poeta Filemón y el filósofo Metrodoro.

<sup>220</sup> “Zeus le quita al hombre la mitad de la virtud el mismo día en que cae esclavo” HOMERO, *Odisea*, Canto XVII vv. 322-323.

<sup>221</sup> Retomando la comparación de Esquilo según la cual los asiáticos se caracterizaban por ser esclavos y los griegos por ser libres, Hipócrates remitía las causas de esta diferencia al hecho de que clima estable de los pueblos orientales producía hombres inactivos, sumisos y poco inteligentes: “Así están las cosas en lo referente a las diferencias, en naturaleza y forma, entre los habitantes de Asia y los de Europa. Respecto a la indolencia y cobardía de sus habitantes, y, concretamente, de que los asiáticos sean menos belicosos que los europeos y de carácter más pacífico, los responsables son, sobre todo, las estaciones, porque no ocasionan grandes cambios, ni en calor ni en frío, sino que son parecidas. Efectivamente, no se producen conmociones de la mente ni perturbación violenta del cuerpo, motivos por los que es natural que el carácter se vuelva rudo y tenga un componente mayor de irreflexión y apasionamiento que cuando está siempre en las mismas circunstancias.. Los cambios en todos los aspectos son, en efecto, los que despiertan la inteligencia del hombre y no le permiten estar inactivo. Por esos motivos me parece a mí que carece de vigor el pueblo asiático y, además, a causa de sus instituciones, pues la mayor parte de Asia está gobernada por reyes”. TRATADOS HIPOCRÁTICOS, *Sobre aires, aguas y lugares*, XVI.

<sup>222</sup> Cuando Platón viaja a Sicilia es vendido como esclavo por el tirano Dionisio para después ser rescatado por su amigo Anniceris en Egina. Véase: W. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, volumen IV: *Platón, el hombre y sus diálogos, primera época*. trad. de Vallejo Campos y Medina González, Gredos, Madrid, 1988, p. 26.

<sup>223</sup> PLATÓN, *Leyes VI*, 776 a- 778 a. Reconoce además que muchos esclavos “llegaron a ser para algunos más virtuosos que los hermanos e hijos y han salvado a sus amos, sus posesiones y sus viviendas enteras”.

una serie de preguntas que le son formuladas; con lo cual quedaba sin piso la tesis que sostenía que, en comparación con los hombres libres, las ideas complejas no estaban al alcance de los esclavos.

La verdadera importancia del ejemplo utilizado por Platón en el Menón, es que al recurrir a él sienta las bases de su teoría del ser y el conocimiento en la inmortalidad del alma. Funda la que será una nueva filosofía ética en la que la virtud se ubica en el ámbito espiritual del individuo y, por consiguiente, ni se encuentra ni depende de categorías externas como su condición social o jurídica. De esa manera, si la libertad y el conocimiento son cualidades extensibles a todos los seres humanos, la justificación natural de la esclavitud pierde toda fundamentación racional y pasa a ser una mera distinción ficticia entre los hombres.

A diferencia de la ambigüedad manifiesta de Platón, Aristóteles es quien con mayor esmero se dedica a justificar la esclavitud como un fenómeno natural. En el libro primero de la *Política* elabora su teoría del esclavo como instrumento<sup>224</sup>. De los instrumentos, dice, “unos son inanimados y otros animados; por ejemplo, para un piloto es inanimado el timón y animado el vigía”. El esclavo es una “posesión animada” y como tal su utilidad como instrumento consiste en ser un “subordinado para la acción”; es una extensión corporal sometida al gobierno del alma y la mente del amo, y aunque participa de la razón en tanto la percibe, no la posee, tan solo la obedece<sup>225</sup>. Así pues, “(...) *la naturaleza hace diferentes los cuerpos de los libres y de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política*”<sup>226</sup>.

Pero afirmar que la distinción entre esclavos y libres proviene de la naturaleza plantea agudas dificultades argumentativas, por un lado Aristóteles se ve obligado a aceptar que algunos esclavos lo son por el mero hecho de la fuerza<sup>227</sup> y, por otro, tiene que reconocer

---

<sup>224</sup> Dicha tesis ya se encuentra en su teoría de la amistad en la *Ética a Nicómaco*: “Tampoco hay amistad hacia un caballo o un buey; o hacia un esclavo en cuanto esclavo, porque nada hay común a estas dos partes; pues el esclavo es un instrumento animado y el instrumento un esclavo inanimado” (1161 b).

<sup>225</sup> *Ibidem*, 1253 b-1254 b.

<sup>226</sup> *Ibidem*, 1254 b.

<sup>227</sup> *Ibidem*, 1255 b.

que la misma naturaleza se encarga muchas veces de crear esclavos con cuerpos de hombres libres y hombres libres con almas de esclavos. Es evidente que el estagirita no está conforme con los defectos de su fundamentación, pero en lugar de rectificar prefiere radicalizar su defensa. En el primer caso le basta con anotar que la relación forzada entre amo y esclavo es perjudicial para ambos pues contraviene el orden natural y, en el segundo, alega que si ya es difícil distinguir las cualidades de los dioses a partir de las imágenes de sus cuerpos, todavía lo es más tratar de encontrar la belleza en el alma de los hombres. Y para zanjar cualquier atisbo de duda concluye con una sentencia contundente: “así pues, está claro que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para éstos el ser esclavos es conveniente y justo”<sup>228</sup>.

Que Aristóteles fuera tan vehemente en su defensa de la esclavitud y que, en general, los griegos la aceptaran con normalidad se debe en gran parte a que fueron los esclavos los que permitieron que la *polis* alcanzara la tan anhelada autosuficiencia. De no haber existido esta institución que garantizaba la subsistencia de los ciudadanos libres, ni la política como fenómeno singular de Grecia, ni mucho menos la democracia como una experiencia única en Atenas hubieran sido posibles. La ciudadanía que elevó a unos pocos a una dimensión de libertad y de igualdad, se sostuvo sobre el yugo y la exclusión de otros muchos. Y así como hay que reconocer que nunca antes la historia humana había alcanzado cotas tan altas en su desarrollo material e intelectual, también hay que denunciar que dicho desarrollo no fue suficiente para que las luces griegas iluminaran a sus mentes más sabias en el rechazo rotundo de una institución tan contraria a los principios que, precisamente, convirtieron la antigüedad clásica en un hito cultural de la historia universal<sup>229</sup>.

---

<sup>228</sup> *Ibidem*, 1254 b-1255 a.

<sup>229</sup> A una conclusión muy distinta llega Nietzsche para quien la civilización griega alcanzó su cenit precisamente porque, al considerar el trabajo una ignominia, no tuvieron escrúpulos en descargarlo en los esclavos: “Los griegos no necesitan de tales alucinaciones conceptuales, en ellos se habla con escalofriante franqueza que el trabajo es una ignominia –y una sabiduría oculta y que rara vez se expresa, pero que en todas partes está viva, agrega que todo lo humano es una ignominiosa y despreciable nada y el “sueño de una sombra” [Píndaro: Pítica 8,95]. El trabajo es una ignominia porque la existencia carece de valor en sí: pero si precisamente esta existencia brilla bajo el seductor adorno de ilusiones artísticas y ahora parece tener realmente un valor en sí, entonces todavía sigue siendo válida aquella sentencia que el trabajo es una ignominia– y ciertamente conociendo la imposibilidad que el hombre, luchando por la mera supervivencia, puede ser artista. En los tiempos modernos las nociones generales no son determinadas por el hombre menesteroso del arte sino por el esclavo: como aquel hombre que por naturaleza tiene que designar sus circunstancias con nombres engañosos para poder vivir. Tales fantasmas, como la dignidad del hombre, la dignidad del trabajo, son los despreciables productos de la esclavitud ocultándose ante sí misma. ¡Funesta época en la cual el esclavo necesita de tales conceptos, en la cual es incitado a reflexionar sobre sí y más

### 3.2.3. Los extranjeros

El notable aumento del número de extranjeros que fluctuaban entre las poblaciones ubicadas en la cuenca del Egeo en la época clásica hizo que su presencia en el seno de las *poleis* griegas cobrara importancia, no solo por su cantidad, sino también por su creciente influencia económica y política. Junto con Atenas, otras ciudades que alcanzaron un desarrollo económico significativo como Corinto, Éfeso, Rodas o Siracusa atraían constantemente grandes flujos de emigrantes en busca de formas de supervivencia distintas a las tradicionales. Quienes emprendían el viaje eran generalmente personas que en sus lugares de origen carecían de propiedad rural para dedicarse por su propia cuenta a la agricultura, pero también lo hacían una buena cantidad de comerciantes, artesanos y personas dedicadas a profesiones liberales como médicos, artistas y sofistas. Los desplazamientos se daban hacia ambos sentidos del mundo helénico, así como llegaba a Grecia gente proveniente del Mar Negro, África y Asia Menor, muchos griegos traspasaron sus fronteras para hacer su vida en costas lejanas del Mediterráneo y en tierras como Persia, Tracia y Egipto<sup>230</sup>.

Pese a que el fenómeno migratorio griego estaba motivado principalmente por causas económicas, muchas veces los que decidían dejar su tierra lo hacían por razones políticas. Era común que intensos periodos de agitación social o las guerras civiles que azotaban constantemente varias zonas de Grecia terminaran obligando a huir a aquellos que se veían amenazados por el exterminio o la esclavitud. A estos desgraciados sin patria se les sumaba una buena cantidad de mercenarios que iban de una ciudad a otra dispuestos a prestar sus servicios al primer gobierno o particular sediento de poder que quisiera contratarlos para aplastar a sus adversarios. No era extraño, pues, que las comunidades de destino más que sentir pena y conmiseración por la condición del “apátrida”, vieran en éste un peligro latente para el mantenimiento del orden y la paz<sup>231</sup>.

---

allá de sí! ¡Funestos seductores quienes han destruido el estado de inocencia del esclavo por el fruto del árbol del conocimiento!”. F. NIETZSCHE, *El estado griego*, op. cit., p. 51.

<sup>230</sup> “Los mercaderes griegos buscan casi todas las costas del Mediterráneo y del Mar Negro, y mercaderes de origen no griego acuden en gran número a los países griegos, particularmente fenicios en el este y cartagineses en el oeste”. Véase: F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia*, op. cit. pp. 166-167.

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 167.

Era evidente que ni los extranjeros residentes (μέτοικος), ni mucho menos los no-residentes (ξένοι)<sup>232</sup>, tenían una vida fácil dentro de las *poleis* griegas, sobre todo porque al estarles vedado el acceso a la ciudadanía se les ponía en una situación de abierta desigualdad frente a los ciudadanos que sí gozaban de plenos derechos. No obstante, también es cierto que muchos llegaron a destacar económica y socialmente en las comunidades donde se establecieron, ya fuera acumulando considerables sumas de dinero o, simplemente, haciendo uso de su refinamiento y erudición para forjarse importantes amistades en los círculos más poderosos de la ciudad. En Atenas por ejemplo, a parte del caso paradigmático de Aristóteles que había nacido en Estagira, alcanzaron gran prestigio extranjeros como Anaxágoras de Clazómenas, Hipodamo de Mileto y el mismo Lisias que pese a haber nacido en la ciudad siempre fue considerado extranjero porque su padre Céfaló era de Siracusa.

Con todo y lo anterior, estar excluido de la categoría de ciudadano ponía a los foráneos en una situación precaria que iba más allá de su marginación en la vida política, implicaba también, salvo muy pocas excepciones, la limitación de derechos civiles como la propiedad, el matrimonio o el acceso a la justicia. En Atenas los extranjeros no podían adquirir propiedades inmuebles a no ser que se les concediera el privilegio de la *enktesis* (ἐγκτησις); les estaba prohibido celebrar un matrimonio válido con un ciudadano si no contaban con un engorroso permiso llamado *epigamia* (ἐπιγαμία) y, si no existía un convenio con sus ciudades origen representado en la *symbola* (σύμβολα), tampoco se les permitía acceder a los tribunales para reclamar justicia<sup>233</sup>. Y aunque los metecos tuvieran una carga tributaria mayor que el resto de ciudadanos (μετοίκων), tanto la sanidad pública como la asignación de prestaciones sociales estaban reservadas, únicamente, para el disfrute de los últimos. La posición de los extranjeros desmejoró todavía más a partir de las reformas llevadas a cabo durante el periodo democrático pues con ellas las

---

<sup>232</sup> A parte de la denominación de *xénoi* (ξένοι) y *meteco* (μέτοικος), a los viajeros o residentes temporales se les llamaba *parepidêmos* (παρεπίδημος) y a los que gozaban de una condición privilegiada como la de pagar los mismos impuestos de los ciudadanos se les decía *isoteleis* (ἰσοτελεῖς). Son muy interesantes las reflexiones al respecto a partir del estudio de los epitafios encontrados en las tumbas griegas. Ver por ejemplo T. VESTERGAARD, “Bárbaros y otros extranjeros en la Atenas clásica: el testimonio de los epitafios”, en *Noua Tellus*, Anuario del centro de estudios clásicos Vol. 22-1, trad. Patricia Villaseñor, UNAM, México, 2004, pp. 51-71.

<sup>233</sup> M. AUSTIN, y P. VIDAL-NAQUET, *Economic and social history of ancient Greece*, University of California Press, 1981, pp. 96, 100, 163. En ausencia de un convenio con la polis de origen se utilizaron otros mecanismos, en especial para los comerciantes se estableció una jurisdicción imparcial que aplicaba un derecho mercantil básico.

restricciones y, en general, las barreras para acceder a la ciudadanía, se hicieron casi infranqueables<sup>234</sup>.

Que a un extranjero se le concediera la ciudadanía era un hecho extraordinario. Una de las formas era beneficiarse, a título personal o colectivo, del otorgamiento de la *isopoliteia* (ἰσοπολιτεία)<sup>235</sup>. Para ello era necesario, una vez comprobados los merecimientos de los adjudicatarios, que la Asamblea se pronunciara a través de un decreto; algo que no ocurría con frecuencia pues se trataba de un acto de “máximo imperio”, entre los que se encontraba la declaración de guerra, la firma de un tratado de paz, la elección de los magistrados o la promulgación de leyes. Otra de las vías para acceder a la ciudadanía era comprarla, pero recaudar la suma de dinero requerida a cambio del derecho era una posibilidad restringida a los pocos extranjeros que habían logrado acumular grandes fortunas. Por último, y particularmente durante la época clásica, existía la oportunidad de irse a fundar nuevas colonias, quienes aceptaran tal empresa, con todos los riesgos que conllevaba, podían hacerse propietarios de un trozo de tierra y obtener un lugar como ciudadano en la futura comunidad.

La marginación social y política de los extranjeros también se expresa en las obras de los filósofos. De Platón, por ejemplo, podemos extraer interesantes conclusiones pues en varios de sus diálogos incluye a foráneos y metecos como interlocutores<sup>236</sup>. En la

---

<sup>234</sup> Fue especialmente perjudicial para los extranjeros la reforma de Pericles del año 451/450 que limitaba el acceso a la ciudadanía a quienes demostraran ser hijos tanto de padre como de madre ciudadanos. Retomando la crítica irónica que hiciera Gorgias sobre dicho requisitos, Aristóteles dijo: “En la práctica se define al ciudadano como el nacido de dos padres ciudadanos y no de uno solo, el padre o la madre. Otros incluso piden más en tal sentido, por ejemplo dos, tres o más antepasados. Pero dada tal definición de orden cívico y conciso, algunos se preguntan cómo será ciudadano ese tercer o cuarto antepasado. Gorgias de Leontinos, quizá por no saberlo o por ironía, dijo: igual que son morteros los objetos hechos por los fabricantes de morteros, así también son lariseos los hechos por sus artesanos, pues hay algunos que fabrican lariseos. Sin embargo, la cosa es sencilla; si conforme a la definición dada, participaban de la ciudadanía, eran ciudadanos, ya que no es posible aplicar lo de “hijo de ciudadano o ciudadana” a los primeros habitantes o fundadores de la ciudad”. ARISTÓTELES, *Política*, 1275 b.

<sup>235</sup> La *isopoliteia* que otorgaba el derecho de ciudadanía se concedía de manera unilateral o recíproca, y podía dársele a la totalidad de ciudadanos de una ciudad-Estado amiga. Sin embargo solo se convertían en ciudadanos de pleno derecho los que al estar en la comunidad de destino solicitaran formalmente ser admitidos en el cuerpo de ciudadanos y en las corporaciones constituidas por sus miembros. Véase F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia*, op. cit., p. 170. J. PASCUAL GONZÁLEZ, “La isopoliteia como concesión de ciudadanía a comunidades extranjeras en las épocas clásica y helenística”, en: Plácido, Domingo, “La construcción ideológica...”, op. cit., p. 327.

<sup>236</sup> Sobre la evolución-transformación del extranjero amenazante, corruptor de la juventud, al extranjero que da sentido en los personajes representados en los diálogos platónicos, véase: P. VIDAL-NAQUET, *La democracia griega, una nueva visión*, Akal, Madrid, 1992, pp. 83 y ss.



República, al hablar de la justicia intervienen junto a Sócrates los atenienses Clitofonte, Adimante y Glaucón, los metecos Céfalo y Polemarco y el extranjero Trasímaco. Lo que ocurre en el diálogo demuestra el poco juicio que Platón le atribuía a éstos. Cuando hablan Glaucón y su hijo Polemarco lo hacen simplemente para reafirmar las opiniones tradicionales acerca de la justicia, y cuando lo hace Trasímaco se expresa como lo haría “una fiera salvaje” definiendo la justicia como “lo que le conviene al más fuerte”<sup>237</sup>. Una vez refutadas sus posiciones, los tres desaparecen a partir del libro II donde la discusión se refiere al diseño de la ciudad, quedando como únicos participantes Adimante y Glaucón. Está claro que lo que pretende demostrar Platón es que en su ciudad ideal los valores y la sabiduría son dones que solo poseen los ciudadanos. De otro lado, en las *Leyes* era tal la desconfianza que le generaban los extranjeros que su permanencia en la ciudad estaba supeditada al acatamiento de una drástica reglamentación. Aunque no prestaban servicio militar ni pagaban el *metoikion*, su derecho de residencia debía caducar a los veinte años<sup>238</sup>, o en menos si no pasaban un estricto examen de conducta al que se les sometería constantemente; y en cuanto a sus hijos, siempre y cuando acreditaran un oficio, el plazo de veinte años comenzaría a correr cuando alcanzaran los quince años de edad<sup>239</sup>. Dichas condiciones, muy semejantes a las que se imponían en Esparta, reflejan la predilección de Platón por la severidad de las costumbres lacedemonias frente a los extranjeros.

Para Aristóteles la rigidez en el acceso a la ciudadanía tenía justificación en el hecho de que un número elevado de ciudadanos significaría un grave riesgo para el equilibrio poblacional y, por ende también, para la autarquía de la *polis*. Así como la ciudad que carece de un mínimo de ciudadanos no alcanza la autosuficiencia, la que tiene demasiados “*será autosuficiente en sus necesidades esenciales, como un pueblo, pero no como una*

---

<sup>237</sup>El pasaje es el siguiente: “Entonces Trasímaco (...) en cuanto hicimos una pausa tras decir yo aquello, no se contuvo más, y se abalanzó sobre nosotros como si fuera a despedazarnos. Tanto Polemarco como yo nos estremecimos de pánico, pero Trasímaco profirió gritos en medio de todos, clamando (...) Afirmando que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte”. PLATÓN, *República* I, 336 b- 338 a.

<sup>238</sup> Con excepción de los *evergetas* (ἐὐεργέτης) que, previa aceptación del Consejo y de la Asamblea, podían instalarse hasta su muerte. Se trata de una excepción interesada pues los *evergetas* eran extranjeros ricos que solían ser benefactores de la ciudad con sus grandes donativos y sus obras públicas.

<sup>239</sup> PLATÓN, *Leyes* VIII, 850 a-d.

*ciudad, pues no le es fácil tener una constitución*”<sup>240</sup>. Además hay que evitar, dice, que extranjeros y metecos intervengan en el gobierno de la ciudad “pasando inadvertidos” en el “exceso de población”, porque “*para emitir un juicio sobre lo justo y para distribuir los cargos de acuerdo con el mérito, es necesario que los ciudadanos se conozca unos a otros y sus cualidades respectivas, en la idea de que donde esto no ocurre, la elección de los magistrados y los juicios serán por fuerza defectuosos*”<sup>241</sup>.

Parece obvio que desde el punto de vista aristotélico la exclusión de los extranjeros estaba ligada a su concepción de la ciudadanía y, como tal, su condición se definía en función de la negación de los derechos que le correspondían al ciudadano que eran, esencialmente, los de “participar en el gobierno y en las funciones judiciales”<sup>242</sup>. Sobre este punto no puede ser más enfático Aristóteles que cuando afirma: “*El ciudadano no lo es por habitar en un lugar determinado (de hecho los metecos y los esclavos participan de la misma residencia), ni tampoco los que participan de ciertos derechos como para ser sometidos a proceso o entablarlo (pues este derecho lo tienen también los que participan de él en virtud de un tratado; éstos, en efecto, lo tienen, mientras en muchas partes ni siquiera los metecos participan de él plenamente, sino que les es necesario designar un patrono, de modo que participan no plenamente de tal comunidad)*”<sup>243</sup>.

Pero detrás de la opinión de los filósofos y de la extendida costumbre de marginar social y legalmente a los extranjeros, se halla un trasfondo histórico-cultural todavía más complejo que tiene que ver directamente con la aparición de la *polis* como unidad administrativa autónoma<sup>244</sup>. Lo que quiere decir esto es que una de las características más novedosas de la ciudad-Estado griega es que define sus reglas, crea sus instituciones y

---

<sup>240</sup> “¿quién podría ser general de una multitud tan grande?, o ¿quién será su heraldo, como no sea un Estentor”. ARISTÓTELES, *Política*, 1326 b. Se refiere a Estentor el guerrero de la Iliada (V 785) que, según Homero tenía “una voz de bronce” con la que podía gritarle a más de cincuenta hombres.

<sup>241</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1326 b.

<sup>242</sup> “Un ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por participar de las funciones judiciales y en el gobierno”. Ídem, 1275 a. Y “A quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial, a ése llamamos ciudadano de esa ciudad; y llamamos ciudad, por decirlo brevemente, al conjunto de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía”. *Ibidem*, 1275 b.

<sup>243</sup> *Ibidem*, 1326 a.

<sup>244</sup> Lo que caracterizaba la organización geopolítica del mundo griego, especialmente durante el periodo clásico, era que estaba conformado por “*pequeñas comunidades intransigentemente autónomas, que por lo general, aunque con imprecisión, se autodenominaban poleis*”. Véase: M. I. FINLEY, *El legado de Grecia*, traducción de A. Moya, Crítica, Barcelona, 1983., p. 17.

enfrenta sus desafíos de manera independiente; y dicho desconocimiento de cualquier autoridad que no provenga de la ciudad misma tiene al menos dos consecuencias fundamentales. La primera es que al constituir las normas que regirán a sus miembros está constituyendo, al mismo tiempo, una frontera hacia el interior, pues está delimitando el círculo exclusivo de personas que pertenecen a la comunidad. La segunda es que, como consecuencia, está creando también una frontera hacia el exterior, una delimitación formal y material que determina su soberanía territorial frente a otras ciudades e, incluso, frente a terceros Estados fuera del mundo griego. Con lo cual, al consagrar su autonomía, la *polis* está fijando también los límites que marcan la diferencia entre la libertad y la sumisión.

La línea abstracta y física que es trazada con la frontera tiene además un fuerte componente ideológico<sup>245</sup>. Produce en la conciencia del colectivo la sensación de unidad, sirve para reforzar el concepto del *Otro* y, por negación, el de uno mismo. Al margen de la zona fronteriza se radicalizan los peligros y se les identifica con el exterior, lo que es desconocido es demonizado y convertido en enemigo, los que están al otro lado tienen prohibido cruzar las barreras de defensa que se levantan como murallas y terminan por incrustarse en lo profundo de la sensibilidad social. Establecer la frontera como sistema de exclusión implica fijar los criterios que permitan definir quiénes están incluidos dentro de la comunidad política y, bajo dichos parámetros, los extranjeros, en tanto no se les reconoce como miembros de la *polis*, casi siempre deben permanecer al otro lado de la línea que separa a los ciudadanos de los que no lo son.

---

<sup>245</sup> Ver sobre este punto en particular a M<sup>a</sup> C. CARDETE DEL OLMO, “La frontera como elemento de construcción ideológica”, en: P. DOMINGO y otros, *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, op. cit., pp. 187-198. El término que más se aproxima a la definición de frontera en Grecia es *ópos*, que procede del nombre de las piedras de delimitación utilizadas por los pequeños propietarios. La palabra enmarca una noción natural y consuetudinaria del espacio y su demarcación, una línea imaginaria que separa unos terrenos de otros. La fijación de fronteras específicas es uno de los pasos necesarios para la configuración de un Estado ya que es la expresión clara de la territorialidad política. Quienes no forman parte de la *polis*, quienes no son sus ciudadanos, deben mantenerse al otro lado de la línea que delimita la frontera. Las sociedades fronterizas tienden a aunar esfuerzos y focalizar sus temores y odios en el otro, en el vecino al que se ve como enemigo. De la misma manera la frontera está ligada ideológicamente a la acrópolis como centro político y religioso de la *polis*. La sacralización de los límites permite utilizar contra los intrusos las acusaciones de impureza y sacrilegio. Dicha delimitación se lleva a cabo con la construcción de santuarios, el levantamiento de estatuas y altares de los dioses tutelares, o la construcción de tumbas heroicas en los territorios limítrofes.

## Capítulo II

### La libertad en la modernidad

Después de estudiar la antigüedad griega no es difícil percatarse de la inmensa distancia que nos separa de aquellos días. Así como los Estados-nación están lejos de parecerse a las *poleis* griegas, el ciudadano moderno nada tiene que ver con el *polites* (πολιτης) ateniense. La categoría de ciudadano que emergió con las revoluciones liberales se incorporó como un elemento constitutivo de la política moderna de manera muy diferente a como lo había hecho en la Grecia clásica. Entre otras cosas, porque el ejercicio de la política como fundamento de la libertad, que caracterizaba la tradición helénica, parece ser un obstáculo para el disfrute pleno de los derechos individuales proclamados en los últimos siglos.

Nadie retrató mejor esta contradicción que Benjamín Constant cuando, en su famoso discurso de posesión como miembro de la Academia francesa en 1819, resumió con acierto y claridad las grandes diferencias que existían en las concepciones de la libertad que tenían los antiguos y los modernos<sup>246</sup>.

La libertad de los antiguos era aquella que “(...) consistía en ejercer de forma colectiva pero directa, distintos aspectos del conjunto de la soberanía, en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz, en concluir alianzas con los extranjeros, en votar las leyes, en pronunciar sentencias, en examinar las cuentas, los actos, la gestión de los magistrados, en hacerles comparecer ante todo el pueblo, acusarles, condenarles o absolverles; pero a la vez que los antiguos llamaban libertad a todo esto, admitían como compatible con esta libertad colectiva la completa sumisión del individuo a la autoridad del conjunto”.

Y sobre la libertad de los modernos: “es el derecho de cada uno a no estar sometido más que a las leyes, a no poder ser ni arrestado, ni detenido, ni muerto, ni maltratado de manera

---

<sup>246</sup> Del discurso de Constant *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* (1819) citamos la traducción de David Pantoja incluida en el *Curso de Política Constitucional* del Instituto de investigaciones jurídicas de la UNAM. La fuente en el idioma original es: *Le écrivains politiques du XIX siècle*. (Extraits avec un introductions et notes de Albert Bayet y François Albert). Paris, Colin 1907. Disponible en la web: [biblio.juridicas.unam.mx/libros/5/2124/16.pdf](http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/5/2124/16.pdf)

alguna a causa de la voluntad arbitraria de uno o de varios individuos. Es el derecho de cada uno a expresar su opinión, a escoger su trabajo y a ejercerlo, a disponer de su propiedad, y abusar incluso de ella; a ir y venir sin pedir permiso y sin rendir cuentas de sus motivos o de sus pasos. Es el derecho de cada uno a reunirse con otras personas, sea para hablar de sus intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieran, sea simplemente para llenar sus días y sus horas de la manera más conforme a sus inclinaciones, a sus caprichos. Es, en fin, el derecho de cada uno a influir en la administración del gobierno, bien por medio del nombramiento de todos o de determinados funcionarios, bien a través de representaciones, de peticiones, de demandas que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración”.

Es evidente que para Constant la libertad antigua era una libertad de tipo político ligada a una forma de vida comunitaria en la que primaban los intereses colectivos; la moderna, en cambio, es una libertad negativa en la que prevalecen los intereses particulares y, por ende, supone para los demás la prohibición de interferir en los asuntos del ámbito íntimo del individuo. Esta distinción marca la línea divisoria entre la ciudadanía clásica y la de su tiempo. La libertad política fue posible –dice– porque la democracia directa permitía a los hombres hacer uso efectivo de la porción de soberanía que le era asignada, su voluntad “*tenía una influencia real*” y su ejercicio “*era un placer vivo y repetido*”. Por el contrario, el ciudadano moderno “*perdido en la multitud (...) casi nunca percibe la influencia que ejerce. Su voluntad nunca deja huella en el conjunto, nada hay que le haga ver su colaboración*”.

Constant piensa que si han desaparecido los incentivos para que el hombre participe activamente en la política, no existe tampoco justificación alguna que le obligue a relegar los asuntos particulares para dedicarse a los asuntos públicos. Por lo que sentencia:

La independencia individual es la primera necesidad de los modernos, por lo tanto no hay que exigir nunca su sacrificio para establecer la libertad política. (...) ninguna de las numerosas y muy alabadas instituciones que perjudicaban la libertad individual en las antiguas repúblicas, resulta admisible en los tiempos modernos.

Sin embargo, Constant es consciente de que por más que la libertad política que se practicaba en la antigüedad implicaba la privación de los derechos y placeres individuales, la opuesta, esto es, la libertad que renuncia de lleno a la participación en el gobierno, también contiene un grave peligro; pues el hombre absorto en el goce de su independencia, preocupado únicamente por sus propios intereses, terminará siendo

despojado de la porción que legítimamente le corresponde en el poder político. Nada más equivocado que deducir de sus palabras el desprecio por la libertad política, todo lo contrario, la verdadera garantía de la libertad individual es, para él, la conservación de la libertad política. Renunciar a ella, dice, sería como vivir en un edificio sin cimientos siempre propenso a derrumbarse.

No es únicamente a la felicidad, sino al perfeccionamiento hacia donde nos llama nuestro destino, y la libertad política es el más poderoso: el medio más enérgico de perfeccionamiento que el cielo nos haya dado. La libertad política –al someter a todos los ciudadanos sin excepción al examen y estudio de los más sagrados intereses– engrandece el espíritu, ennoblece sus pensamientos y establece, entre todos, una especie de igualdad intelectual que constituye la gloria y el poder de un pueblo.

Ahora bien, en su célebre discurso no solo está sentando los fundamentos del liberalismo moderno, además está planteando las diferencias entre la libertad negativa y la positiva que en adelante serán de uso común en la Filosofía Política, categorías que se mantendrán vigentes incluso después de la reformulación teórica de que hiciera Isaiah Berlin<sup>247</sup>. Aun así, lo más destacable de sus ideas proviene de su capacidad para leer de manera integral la diversidad de causas que propiciaron el advenimiento del nuevo concepto de libertad. A lo largo de su argumentación condensa acertadamente los más importantes hechos políticos, económicos y culturales que dieron lugar a la edad moderna: el sentimiento individualista del hombre que se entrega al disfrute de sus propios placeres una vez ha dejado de creer en los viejos mitos, la aparición del Estado-nación como unidad territorial y administrativa, el desarrollo del comercio que reemplazó las formas arcaicas de acceder a la propiedad basadas en la fuerza, y la apuesta inquebrantable por el progreso material de la humanidad.

---

<sup>247</sup> I. BERLIN, *Two Concepts of Liberty* (1958) publicado después dentro de la obra *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969. Sobre el concepto de libertad en Berlin hablaremos en el tercer capítulo.

## 1. El mundo moderno

Los modos en los que el hombre interactúa y se asocia con otros hombres van mutando a la par que se transforman las condiciones de su entorno. La concepción moderna de libertad está ligada a los hechos que la anteceden con la misma fuerza con la que la libertad antigua estuvo ligada a las transformaciones políticas, culturales y económicas provocadas por el surgimiento de la *polis* griega y del *zoon politikón*. Si queremos acercarnos al sentido que adquirió la libertad durante este periodo, debemos buscar en el espíritu de los modernos los elementos que caracterizan y definen la singularidad de la época.

Lo que viene a continuación es un repaso a los cuatro aspectos que, tal como nos lo anticipaba Constant, hacen del mundo moderno un mundo nuevo. Nos referiremos, entonces, al sentimiento individualista impulsado por el humanismo; después hablaremos de la instauración del Estado-nación como forma de organización socio-política; en tercer lugar señalaremos las causas que explican la prevalencia del interés económico y, en cuarto lugar; dedicaremos unos párrafos a la confianza de los modernos en el eterno progreso de una humanidad gobernada por la razón. Por último, estudiaremos la democracia representativa como una adaptación propia del modelo al mundo moderno, y cerraremos con un acápite en el que trataremos de resumir las críticas que se le dirigen, principalmente, por la imposibilidad de representar cabalmente los distintos (y contradictorios) intereses de los millones de ciudadanos que habitan los estados modernos.

### 1.1. Humanismo e individualismo

El tránsito a la modernidad fue un proceso con multitud de aristas que requirió de varios siglos para afianzar la evolución de sus elementos esenciales. Este periodo será determinante en la consolidación del pensamiento antropocéntrico y racionalista, así como del individualismo que ve en el interés particular el principio motor de la búsqueda de riqueza y conocimiento.



Mientras se debilitaban las viejas ataduras, el ser humano se redescubría a sí mismo, dirigía la mirada a revelar su lugar en el mundo y se concienciaba de su humanidad. Los denominados humanistas serán los primeros en acoger las ideas liberales que más tarde difundirá el Renacimiento, y que alcanzarán su punto de madurez con la Ilustración europea y la proclamación-fundamentación de los derechos humanos<sup>248</sup>. El tipo de libertad que se reivindicará dos mil años después de la Antigüedad clásica no se agotará en su sentido político; fenómenos sociales como el ascenso de la burguesía, el protestantismo y el racionalismo, fueron determinantes para que el sentido de la libertad moderna adquiriera también una connotación económica, religiosa e intelectual.

Una tradición amplia y compleja como la humanista no puede tampoco reducirse, como suele hacerse, a su oposición al teocentrismo que dominaba la Edad Media. Si bien es cierto, muchas de sus manifestaciones artísticas y científicas pretendían dejar atrás el legado cultural de la Europa cristiana, varios de las ideas que serán defendidas con ímpetu en la modernidad, tienen su origen en construcciones conceptuales del medioevo<sup>249</sup>.

La libertad y la igualdad como derechos naturales del ser humano tienen también una fundamentación cristiana. Más allá de lo que ocurriría después con la oficialización del cristianismo como religión del Imperio Romano, la historia de los mártires fue, en el fondo, una ejemplificación de la libertad de expresión, pues en los primeros cristianos la aceptación de la fe debía nacer, no de una imposición violenta, sino de una decisión íntima

---

<sup>248</sup> La filosofía de los derechos fundamentales es, en cierto sentido, “(...) *algo nuevo en ese complejo conjunto de realidades. Surge en el tránsito a la modernidad, y alcanzará su plenitud de planteamiento originario en el siglo XVIII*”. Véase: G. PECES-BARBA, “Tránsito hacia la modernidad y derechos fundamentales” en: *Historia de los derechos fundamentales*, dir. Gregorio Peces-Barba, Eusebio Fernández; coord. F. J. Ansuátegui, J. M. Rodríguez. Madrid, Dykinson, 2003, pp. 5 ss.

<sup>249</sup> La idea de los derechos humanos no es del todo moderna, pues tiene raíces en la prehistoria medieval, donde ya se hace presente la idea de limitar el poder político a través de los privilegios otorgados a los gremios, a las clases sociales o a la burguesía de las ciudades. Dichos límites son plasmados en textos jurídicos como la Carta otorgada por el Rey Alfonso IX a las Cortes de León en 1118, o en la Carta Magna de Juan sin Tierra en 1212. Véase ambos textos en: G. PECES-BARBA, L. HIERRO, I. ONZONO y A. LLAMAS, en *Derecho positivo de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1987, pp. 27-30. La percepción oscurantista y vergonzante de la Edad Media es combatida por ser una imagen errónea, advirtiendo el hecho de que dicha concepción es tributaria del duro enjuiciamiento que de ese período hizo el pensamiento ilustrado partiendo de los postulados racionalistas. Véase: R. PERNOUD, *Para acabar con la Edad Media*, Medievalia, Barcelona, 2003, pp. 7-8. En el mismo sentido, para el profesor Heers, los siglos que duró la Edad Media serían como una “noche de los tiempos” entre dos “épocas gloriosas”, la Antigüedad Clásica y el Renacimiento. Sostiene que ese estereotipo de la Edad Media no existió en realidad: “*no es más que una noción abstracta forjada a propósito, por distintas comodidades o razones, a la que se ha aplicado a sabiendas ese tipo de oprobio*”, y agrega que muchas de las manifestaciones que nos parecen típicas del Renacimiento estaban presentes en los siglos medievales. La idea de la fractura fue lanzada por los humanistas italianos, deseosos de hacer valer su originalidad, y reforzada por los historiadores protestantes, encarnizados contra la Iglesia medieval. Véase: J. HEERS, *La invención de la Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1995, p. 15.

y autónoma. De otro lado, la idea de la eternidad del alma, retomada de la filosofía platónica, dignificaba al hombre en tanto le otorgaba un trozo de divinidad y, en ese sentido, igualaba a la humanidad entera al considerar a todos portadores del mismo privilegio<sup>250</sup>. Además, y aunque la Iglesia cuando no tuvo el poder solía ponerse del lado de quienes lo detentaban, hay que decir que la lucha contra los abusos de la tiranía y la justificación del tiranicidio, fueron temas ampliamente tratados por importantes pensadores cristianos como Tomás de Aquino, Juan de Mariana, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham<sup>251</sup>.

---

<sup>250</sup> La concepción de la dignidad ligada al alma que poseen todos los seres humanos, sin distinciones de origen o fortuna y dependiente tan solo de la virtud, fue transmitida de los escolásticos a los humanistas. Tomás de Aquino se refería a la nobleza del alma como una “*tabula rasa*”, y de ella participaba por igual todo el género humano (Sum. Teol., I, 84). Dante dirá más tarde en la Divina comedia: “*aquél que trasciende toda ciencia, hizo el cielo (...) distribuyendo a todos por igual la luz*” (Inf., VII, 73-75), y agrega: “*el alma humana sale de las manos de Dios como una niña, simple, sin saber nada*” (Purg., XVI, 85-90). En el mismo sentido dice Boccaccio en el Decamerón: “*tú sabes que todos hemos sido hechos de la misma carne, y hemos recibido del mismo Creador un alma con idénticas fuerzas, iguales potencias y la misma virtud. Ésta es la que nos distingue a unos de otros, puesto que todos nacimos iguales; quienes vivieron de acuerdo con ella y supieron usarla, fueron llamados nobles; quienes no hicieron una cosa ni otra, quedaron innobles para siempre. Y por más que una errónea costumbre haya oscurecido esta ley, no ha caducado ni se ha borrado de la naturaleza ni de las buenas costumbres*”. (Dec., IV, I). Véase: TOMÁS DE AQUINO. “*Suma de teología*” y “*La monarquía*”. Obras compiladas en: Santo Tomás, estudio introductorio Eudaldo Forment, Gredos, Madrid, 2012. G. BOCACCIO, *Decamerón*, traducción, prólogo y notas de Francisco J. Alcántara, Editorial Vergara, Barcelona, 1967. DANTE ALIGHIERI, *Divina Comedia*, traducción de Rafael Gómez y José M. Carabante, Ediciones Rialp, Madrid, 2015.

<sup>251</sup> Aunque Tomás de Aquino no se muestra de acuerdo con el tiranicidio, comparte la idea de que, en virtud del pacto, el pueblo debe deponer al tirano cuando su opresión resulta insoportable: “*(...) se debe cuidar de lo que se haría si el Rey se convirtiese en tirano, como puede suceder, y sin duda que si la tiranía no es excesiva, que es más útil tolerarla remisa por algún tiempo que levantándose contra el tirano meterse en varios peligros que son más graves que la misma tiranía. (...) Mas si fuese intolerable el exceso de la tiranía, a algunos les pareció que tocaba al poder de los varones fuertes el dar la muerte al tirano y ofrecerse por la libertad del pueblo al peligro de la muerte; de lo cual aún se halla ejemplo en el viejo Testamento*”. Y agrega: “*ni se puede decir que el tal pueblo procede contra la fidelidad debida deponiendo al tirano, aunque se le hubiera sujetado para siempre, porque él lo mereció en el gobierno del pueblo, no procediendo fielmente como el oficio de Rey lo pide, para que los súbditos cumplan lo que prometieron*”. (Gobierno de los príncipes, cap. VI). Juan de Mariana, por su parte, también considera que es mejor soportar la tiranía si no es exceso ignominiosa, pero de serlo es rotundo al afirmar que no solo se debe deponer al tirano, sino, siendo el caso, asesinarlo: “*No hemos de mudar fácilmente de reyes, si no queremos incurrir en mayores males y provocar disturbios, como en este mismo capítulo dijimos. Se le ha de sufrir lo más posible, pero no ya cuando trastornen la república, se apoderen de las riquezas de todos, menosprecien las leyes y la religión del reino, y tengan por virtud la soberbia, la audacia, la impiedad, la conculcación sistemática de todo lo más santo. Entonces es ya preciso pensar en la manera cómo podría destronársele, a fin de que o se agraven los males ni se venga una maldad con otra (...) Se ha de amonestar ante todo al príncipe y llamarle a razón y a derecho; si condescendiere, si satisficiera los deseos de la república, si se mostrase dispuesto a corregir sus faltas, no hay para qué pasar más allá ni para qué se propongan remedios más amargos; si empero rechazare todo género de observaciones, si no dejare lugar alguno a la esperanza, debe empezarse por declarar públicamente que no se le reconoce como rey, que se dan por nulos todos los actos posteriores. Y puesto que necesariamente ha de nacer de ahí una guerra, conviene explicar la manera de defenderse, procurar armas, imponer contribuciones a los pueblos para los gastos de la guerra, y si así lo exigieren las circunstancias, sin que de otro modo fuese posible salvar la patria, matar a hierro al príncipe como enemigo público y matarle por el mismo derecho defensa, por*

Tal ebullición del pensamiento tampoco hubiera sido posible sin las gestas de valientes hombres como Colón o Vasco da Gama que, tras la senda pionera de Marco Polo, se embarcaron al encuentro de pueblos y territorios hasta ese momento desconocidos para Occidente. Esta época también dará a luz a varias de las mentes más lúcidas en la historia de la ciencia; Copérnico, Galileo, Kepler, Descartes, Pascal, Newton, todos dieron pasos trascendentales en el descubrimiento de las leyes que rigen la naturaleza y acercaron todavía más al ser humano al descubrimiento de sí mismo.

Pero la manifestación más visible del humanismo la constituyó la expresión artística. Si quisiéramos hablar de la relación del humanismo con el arte tendríamos que remitirnos a la poesía de Dante y Petrarca, única no sólo por hallarse entre lo sagrado y lo mundano sino también porque ambos tuvieron la osadía de escribirla en una lengua vulgar; a las imágenes profanas de Boccaccio que, ante la amenaza mortífera de la peste, reivindica en su Decamerón el valor de la vida carnal; a la heterodoxia subrepticia de Erasmo cuando defiende satíricamente la locura como genio creador; a la esperanza de Tomás Moro que no se resigna a la realidad que lo rodea y escoge imaginar un mundo utópico en el que reine la tolerancia y la igualdad; a la angustia existencial de los personajes de Shakespeare que tanto recuerdan los de Sófocles; al desparpajo de Cervantes y la tragicomedia del Quijote que no se resigna al final de la edad heroica; a la escultura de Miguel Ángel como una reverencia a la perfección de las formas humanas; a Da Vinci que a partir de las proporciones arquitectónicas de Vitruvio vuelve a representar al hombre como medida de todas las cosas. En fin, fue tal la abundancia del legado artístico del humanismo y tan alta su calidad, que hablar de todos los que hicieron de su obra una manifestación de rebeldía y pusieron de nuevo a la humanidad en el centro del universo sería una tarea ingente.

---

*la autoridad propia del pueblo, más legítima siempre y mejor que la del rey tirano. Dado este caso, no solo reside esta facultad en el pueblo, reside hasta en cualquier particular que, abandonada toda especie de impunidad y despreciando su propia vida, quiera empeñarse en ayudar de esta suerte a la república".* En *Obras del padre Juan de Mariana* T. II, Atlas, Madrid, 1950, p. 482. En todo caso, la justificación del tiranicidio por Juan de Mariana, más que con la reivindicación de un principio de legitimación popular del poder, tenía que ver con defender el orden eclesiástico de los "atentados" provenientes de orden monárquico-estatal. Véase: F. CENTENERA, *El tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana: un estudio sobre uno de los referentes más extremos de la cuestión*, Universidad de Alcalá, 2006. Por su parte, Marsilio de Padua con su tratado *Defensor Pacis*, y Guillermo de Ockham con su escrito *Breviloquium de principatu tyrannico*, reconocen el derecho de resistencia en contra de una autoridad que ha devenido en tiranía, sea ésta eclesiástica o civil. Para ambos el Papa representa la figura del tirano, por lo que posteriormente dicha idea cobrará un especial significado para los reformistas que se oponían a la autoridad romana. Véase: M. DE PADUA: *El defensor de la paz*, trad. y notas de L. Martínez, Tecnos, Madrid, 1989; y G. DE OCKHAM, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, trad. y notas de Pedro Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1992.

Diremos, para precisar, que gracias al humanismo y a su giro antropocéntrico la sabiduría dejó de ser la fruta prohibida, la duda se impuso en lugar de la fe, y el individuo, proclamándose victorioso, se colmó de orgullo porque a pesar de su finitud, había osado desafiar la omnisciencia de Dios. La semilla de la libertad sembrada desde la experiencia clásica eclosionó al nutrirse de inagotables fuentes, el esplendor cultural de *Al Ándalus* y ciudades como Venecia o Florencia, contribuyeron por igual a que muchos hijos de esa época compartieran la confianza en que el conocimiento los llevaría a ser dueños de su propio destino<sup>252</sup>. Esto, evidentemente, significó un rompimiento con los antiguos miedos de un hombre abrumado por la ignorancia de la realidad que le rodeaba. Era el fin del sometimiento a los grandes dogmas derrotados por la razón pero, al mismo tiempo, era la continuidad de un ideario que permaneció latente para resurgir con todo el brillo de la tradición que le precedía y que nunca había desaparecido.

## 1.2. Estado-nación y ciudadanía

El Estado-nación fue la forma de organización política y social que definió la modernidad, y pese a que supuso el nacimiento de una institución muy distinta a las que le antecedieron, comenzó a gestarse en el seno del Antiguo Régimen. La concentración del poder que caracterizaba las monarquías absolutistas no solo buscaba garantizar la omnipotencia del gobernante, también pretendía mantener unida, bajo la figura soberana del monarca, a una población que empezaba a desligarse de sus vínculos tradicionales y a unas clases sociales (aristocracia, clero, pueblo llano) cada vez más separadas por sus propios intereses. Se trataba, pues, de eliminar cualquier obstáculo que impidiera el ejercicio absoluto del poder de un único rey, y esto suponía acabar con la fragmentación del régimen feudal, emprendiendo una estrategia que empezaba con la unificación de la

---

<sup>252</sup> Ejemplo de esto es que Pico della Mirandola, uno de los humanistas más notables, habiendo leído los trabajos de Averroes el filósofo hispanoárabe durante su estancia en París en 1485, tuvo el deseo de unificar las tradiciones culturales más importantes de la época. Quizá por esa razón comienza su *Oratio de hominis dignitate* (1486) de la siguiente forma: “*Abdaláh sarraceno, interrogado qué cosa se ofrecía a la vista más digna de admiración en éste a modo de teatro del mundo, respondió que ninguna cosa más admirable de ver que el hombre. Va a la par con esta sentencia el dicho aquél de Mercurio: “Magnum, o Asclepi, miraculum est homo”* (Gran milagro, oh Asclepio, es el hombre)”. Citado en la versión castellana: *De la dignidad del hombre*, ed., trad. y notas de Luis Martínez Gómez, Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 103.

autoridad y culminaba con la homogeneización religiosa, cultural y lingüística de los territorios dominados<sup>253</sup>.

La fundamentación teórica del Estado absolutista puede ser resumida en *Il príncipe* (1513) de Nicolás Maquiavelo, *Les six livres de la République*, (1576) de Jean Bodin y *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil* (1651) de Tomas Hobbes<sup>254</sup>.

La palabra Estado (*stato*) es usada originalmente por Maquiavelo para designar la unidad política soberana que ejerce su autoridad sobre los hombres. Para el florentino, el Estado, aparte de ser un ente autónomo, es un fin en sí mismo, por lo que sus intereses están por encima de cualquier otro interés que no sea el de garantizar su propia existencia. El ejercicio del gobierno debe corresponderse, entonces, con una técnica de la dominación, desligada de la moral y al servicio del poder concentrado en el autócrata<sup>255</sup>.

Bodin<sup>256</sup> elabora su argumentación en torno al concepto de soberanía, que define como el poder supremo, inalienable y perpetuo del monarca para hacer la ley “*sin el consentimiento de los súbditos*”; aunque advierte que esta potestad absoluta de los príncipes y señores “*no se extiende en modo alguno a las leyes de Dios y de la*

---

<sup>253</sup> Resulta obvio que dicha estrategia “...conllevaba un proceso de imperialismo cultural y social” Véase: B. ALÁEZ, *Nacionalidad, ciudadanía y democracia*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2006, p. 41.

<sup>254</sup> Las traducciones castellanas que utilizamos son: N. MAQUIAVELO, *El príncipe*, trad. Herminia Bevia, Tikal, Madrid, 2013. J. BODIN, *Seis libros de la república*, trad. y notas de Pedro Bravo, Orbis, Barcelona, 1985; T. HOBBS, *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, trad., prólogo y notas de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1989.

<sup>255</sup> Para comprender el realismo que impregna la “Razón de Estado” maquiavélica véase: M. HORKHEIMER, “Maquiavelo y la concepción psicológica de la historia” en *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza Editorial, Madrid 1982. Los instrumentos para dominar a los hombres que a Maquiavelo le proporciona el estudio de la historia han sido, de hecho, constantemente utilizados en la política, pero, por lo general, no con vistas a ese fin supremo. Cuando Maquiavelo, en el famoso capítulo octavo de «El Príncipe», explica que el príncipe puede romper pactos, que no tiene por qué cumplir su palabra, cuando muestra que la religión ha servido en todas las épocas para apaciguar los ánimos de las clases sociales dominadas, cuando sopesa sin el menor escrúpulo qué religión, la cristiana o la pagana podrá prestar mejores servicios a este fin, cuando señala que el exterminio de grupos humanos enteros puede, en determinadas circunstancias, ser utilizado como medio; en resumen, cuando muestra que los bienes más sagrados, lo mismo que los peores delitos, han sido en todo momento instrumentos en manos de los gobernantes, está formulando una doctrina filosófico-histórica trascendental. pp. 28-29.

<sup>256</sup> Bodin, a diferencia de Maquiavelo, sigue usando el término clásico República en lugar de Estado. La República, dice “es el justo gobierno de varias familias y de lo que les es común, con potestad soberana”. En las tesis de Bodin ya está presente la idea del pacto, pues las familias que integran la elite de la sociedad deben ponerse de acuerdo para darle el poder a una sola persona o institución, pero una vez se lo han entregado, deben someterse perpetuamente y sin condiciones a su autoridad absoluta.



*naturaleza*”. Una verdadera República soberana será, en esos términos, “*aquella en la que los súbditos obedecen a las leyes del monarca y el monarca a las leyes naturales*”<sup>257</sup>.

Hobbes se encargará de justificar el poder absolutista desde su teoría del contrato. La condición maligna que le atribuye a la naturaleza humana, lo lleva a concluir que en una hipotética situación de libertad original (estado de naturaleza), en la que no existen más límites que el de la “ley del más fuerte”, los hombres, con tal de sobrevivir, se comportarán de manera anárquica y violenta. Así pues, la única posibilidad de garantizar el orden y la seguridad es que estos le entreguen su libertad al Estado, representado en el monarca soberano, para que éste, a cambio, monopolice la fuerza y los proteja de las eventuales amenazas de sus congéneres<sup>258</sup>.

Las nociones filosófico-políticas de “estado de naturaleza” y “contrato social”, ya presentes durante el absolutismo, serán las bases sobre las que se levantará la idea del Estado moderno; pero para que esto ocurra tendrá primero que consolidarse el Estado nacional. Las revoluciones liberales, que convirtieron al súbdito en ciudadano, usaron también al sujeto colectivo llamado pueblo-nación<sup>259</sup> para agrupar a todos aquellos que

---

<sup>257</sup> Sobre las ideas, el método y el contexto histórico de Bodin, así como de las diferencias que los separan de Maquiavelo véase: J. TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 2013, pp. 227-232.

<sup>258</sup> La figura del leviatán representa un monstruo formado por el amontonamiento de cuerpos humanos. Se trata de una alusión al hecho de que con el pacto el Estado “devora” la libertad de los hombres que se someten a su dominio. Hobbes, que le concede un valor muy alto a la libertad, considera que lo ideal sería que los hombres pudieran ser libres, pero como esto es imposible dada su naturaleza egoísta y agresiva, no les queda de otra que aceptar el yugo del Estado como un “mal necesario”. Ahora bien, Epicuro es el primero en usar de la idea del contrato, se trata del acuerdo (en torno a la justicia) que fundamentaba la existencia de la ciudad-Estado griega. Para él las convenciones sociales, así como el gobierno, son medios que los hombres utilizan para protegerse unos de otros. La política priva al hombre de los placeres hedonistas pero también le evita el dolor, por lo que es un mal necesario. “*La justicia no es algo en sí, sino que, cuando los hombres se reúnen en ciertos lugares, sin que importe, en cada caso, cuáles sean ni su tamaño, es un cierto contrato respecto de no hacer daño o no sufrirlo*” (*Máximas capitales XXXIII*) Hobbes como Epicuro niega la naturaleza social del hombre, ambos parten del presupuesto de que su egoísmo lo lleva a mantener en una guerra de todos contra todos, y ante el miedo que genera esta inestabilidad deciden crear el Estado a través de un pacto. Valga agregar que, siendo laxos, la teoría del contrato podría remitirse incluso al relato bíblico de Abraham; pues el patriarca llevó a cabo un pacto que aunque no era de carácter netamente político, sí que suponía la obediencia de todo un pueblo a un solo dios a cambio de que éste les diera su protección divina, de ahí la figura del “arca de la alianza”. En dicho caso, el monoteísmo que niega la existencia de cualquier otro dios que no sea aquel en el que recae el monopolio de la fe, podría asimilarse a la soberanía indivisible del monarca y a su monopolio de la fuerza.

<sup>259</sup> Sobre este punto es de interés ver cómo al compás de los hechos también evoluciona el concepto de pueblo-nación en las reflexiones del abate Sieyès. En principio pueblo y nación son uno solo como consecuencia necesaria de la abolición de los órdenes y los privilegios y la consiguiente igualdad ante la ley que los vuelve coextensivos. La Nación, advierte, es irreductible en su dimensión empírica, no es un ente de razón, sino que constituye un agregado espontáneo de individuos, una colectividad humana concreta: “*l'assemblage des individus*”, “*une chose vivante*”, “*corps social*”. “¿Dónde buscaremos la nación?” se pregunta. “*Allí donde se encuentra, a saber: en las cuarenta mil parroquias que abarcan todo el territorio, esto es, todos los habitantes y tributarios de la cosa pública; en ellos reside, sin duda la nación*”. Véase: E. SIEYÈS, “Discurso y moción del 15 de Junio de 1789”, en *Escritos y Discursos de la*

hacían parte del contrato social y, en ese sentido, conservaron la concepción de nacionalidad utilizada durante el Antiguo Régimen<sup>260</sup>. La diferencia entre uno y otro estriba en que, pese a mantener los criterios de atribución de nacionalidad (*ius soli*, *ius sanguinis*, *ius domicili*)<sup>261</sup>, el Estado moderno reconocía al ciudadano derechos civiles y políticos que iban más allá de la seguridad que le ofrecía el monarca al súbdito en virtud de su vínculo legal-territorial de sujeción. La ciudadanía implicaba, pues, un elemento político activo que la distinguía de la función de la nacionalidad como elemento meramente pasivo heredada del Estado absolutista.

La naciente conciencia nacional permitió que el modelo de integración social se adaptara a las cambiantes estructuras de decisión política. El estatuto de ciudadanía privilegió la posición del individuo dentro del pacto, creó un nuevo nivel de solidaridad mediada jurídicamente y proporcionó al Estado una fuente secularizada de legitimación<sup>262</sup>. La subordinación, que en un primer momento se daba por una adscripción territorial, se transformó, con el tránsito a la modernidad, en una forma de pertenencia consentida de los ciudadanos que comparten y ejercen el poder político. Una vez la legalidad, la libertad y la democracia se convierten en los principios fundantes del Estado, que éste monopolice

---

*Revolución*, R. Máiz edit., CEC, Madrid, 1991, p. 44.; y E. SIEYÈS, “¿Qué es el tercer estado?” en *El Tercer estado y otros escritos de 1789*, Espasa, Madrid, 1991, p. 189. Sin embargo, más tarde el mismo Sieyès procederá a su diferenciación, reservando en lo sucesivo el término "nación" para designar al titular de la soberanía y, por tanto, del poder constituyente, y el de "pueblo" para referirse a uno de los dos polos nacidos de la aparición del Estado constitucional, gobernantes y gobernados, esto es, los ciudadanos como receptores de los beneficios del "Establecimiento público" y supervisores de su actuación: "*Le peuple, ce sont les gouvernés; la volonté constituante, c'est la nation entière, avant toute distinction entre les gouvernans et les gouvernés, avant toute Constitution*" como consta en el Manuscrito AN 284 AP4 Dossier 5, Transcripción de Colette Clavreul.

<sup>260</sup> No parece pues, que en este punto la nacionalidad como pertenencia se oponga a la ciudadanía como participación, sino que el movimiento revolucionario liberal-democrático encuentra una solución de continuidad entre ambos: la participación, definida por la ciudadanía (activa), corresponde a algunos de los que pertenecen, por ser ciudadanos pasivos (nacionalidad), a la Nación titular de la soberanía. M. LA TORRE, *Cittadinanza e ordine político. Diritti, crisi Della sovranità e sfera pubblica: una prospettiva europea*, Giappichelli, Turín, 2004, pp. 42-50.

<sup>261</sup> El principal criterio de atribución de la condición de nacionales es el de la vecindad feudal del *ius soli*, que vincula al individuo en atención a su nacimiento en el territorio sobre el que el monarca trata de consolidar el poder, aunque se ve completado por el *ius sanguinis* grecolatino o incluso por el también feudal *ius domicili* en la naturalización de los extranjeros residentes, pues es el más adecuado para garantizar esa nueva función política de la nacionalidad, basada en la extensión personal de un poder eminentemente territorial. Véase: B. ALÁEZ, *Nacionalidad, ciudadanía y democracia*, op. cit., p. 39.

<sup>262</sup> El mérito del Estado nacional consiste “en que resolvía dos problemas en uno: hizo posible una nueva forma, más abstracta, de integración social, sobre la base de un nuevo modo de legitimación”. J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, trad. J. Velasco y G. Villar, Paidós, Barcelona. 1999, pp. 89 ss.



y haga uso de la fuerza solo se justifica en tanto sea el garante de los derechos de sus integrantes.

El Estado moderno tiene su origen, al menos hipotéticamente, en la convergencia de dos voluntades: la del ciudadano que con tal de hacerse miembro del Estado de Derecho acepta racionalmente seguir las reglas que lo rigen, y la de la sociedad que lo recibe y se compromete no solo a protegerlo sino también a hacerlo partícipe activo del cuerpo político<sup>263</sup>. De ahí que la concepción moderna de la ciudadanía y la nacionalidad adquieran también una doble significación, por un lado la del ciudadano pasivo sobre el que recaen las normas creadas por el colectivo nacional, y por otra la del ciudadano activo revestido de derechos que ejerce su soberanía a través del voto y que participa en la formación de la voluntad de la nación expresada en la legislación.

Pero así como la nacionalidad y la ciudadanía desempeñaron una función incluyente respecto a los titulares capacitados para ejercer, por sí mismos, la porción de soberanía que les correspondía, también es cierto que ambos conceptos mantuvieron las barreras que excluían a las mujeres, los extranjeros y los desposeídos del disfrute de los derechos civiles políticos<sup>264</sup>. Las palabras del abate Sieyès en su *Proemio a la Constitución* reflejan

---

<sup>263</sup> La pertenencia a un Estado, que en un principio significó la subordinación, por medio de la adscripción organizativa, a un poder estatal, se transformó con el tránsito al Estado democrático de derecho en una forma de pertenencia consentida (al menos implícitamente), de los ciudadanos que participan en el ejercicio del poder político. “En este incremento de significado que experimenta la noción de pertenencia –con el cambio de status de miembro de un Estado al de *ciudadano* de un Estado- debemos distinguir ciertamente el aspecto jurídico político del propiamente cultural”. Véase: J. HABERMAS, *La constelación posnacional*, Ensayos políticos, Paidós, Barcelona, 2000, p. 88.

<sup>264</sup> Incluso con mucha posterioridad a 1789, “sólo los sujetos masculinos, blancos, adultos, ciudadanos y propietarios tuvieron durante mucho tiempo la consideración de *optimo iure*”. Véase: L. FERRAJOLI, *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, edit. A. de Cabo y G. Pisarello, Trotta, Madrid, 2001, p. 24. Véase también: ROSANVALLON, *La consagración del ciudadano*, Instituto Mora, México D.F., 2007, pp. 45 ss. A los naturalizados se les permitió participar como ciudadanos activos con no pocas condiciones, y siempre y cuando reunieran los requisitos de capacidad (ser propietario, adulto y varón) Ver el art. 2 del Título II de la Constitución francesa de 1791, conforme al cual son ciudadanos (pasivos) franceses, “los nacidos en Francia de un padre francés, los nacidos en Francia de padre extranjero que haya fijado su residencia en el Reino, los nacidos en el extranjero de padre francés que se hayan establecido en Francia y hayan prestado juramento cívico, y los nacidos en el extranjero en cualquier grado de un francés o francesa expatriados por motivos religiosos que se establezcan en Francia y presten juramento cívico”; y el art.3, que permite adquirir la ciudadanía (pasiva) francesa a los “extranjeros nacidos fuera del Reino de padres extranjeros siempre que lleven cinco años domiciliados en Francia, hayan adquirido inmuebles, contraído matrimonio con una francesa o emprendido una explotación agrícola comercial y, además, hayan prestado el juramento cívico”. Como también consta en el art.2 de la Sección 2, Cap. I del Título III de esta Constitución que “los ciudadanos franceses por nacimiento o adquisición podrán ser ciudadanos (activos) cuando hayan cumplido veinticinco años, lleven domiciliados en la villa o cantón el tiempo determinado por la ley, paguen en cualquier lugar del Reino una contribución directa por lo menos igual al valor de tres jornales de trabajo y presenten el recibo, no tengan la condición de sirvientes domésticos, se hayan inscrito en el municipio en el que tengan domicilio a los efectos del servicio militar, y hayan prestado juramento cívico”.

cómo, pese al carácter igualitario de la Revolución francesa, sus más importantes teóricos se empeñaban en negar el goce de las libertades conquistadas a una buena parte de la población:

Todos los habitantes de un país deben disfrutar de los derechos de ciudadanos pasivos, esto es, todos tienen derecho a la protección de su persona, de su propiedad, de su libertad, [...] pero no todos, en cambio tienen derecho a tomar parte activa en la formación del establecimiento público, en definitiva no todos han de ser ciudadanos activos. Así las mujeres –al menos en el estado actual de las cosas– los niños, los extranjeros y aquellos que no contribuyan en absoluto al sostenimiento del establecimiento público, no deben influir activamente sobre la cosa pública. Todos pueden disfrutar de las ventajas de la sociedad, pero solamente aquellos que contribuyan al mantenimiento de los poderes públicos son como los verdaderos accionistas de la gran empresa social. Ellos solos integran los verdaderos ciudadanos activos, los auténticos miembros de la asociación...<sup>265</sup>.

Aun así, y por más que el Estado-nación comenzara a gestarse como un proyecto del Antiguo Régimen, y que incluso, habiendo alcanzado su madurez, siguiera conservando algunas taras propias del mundo pre-moderno, hay que reconocer que sin su marco político, jurídico y social no hubiera sido posible la transición a la modernidad<sup>266</sup>. El liberalismo levantó su edificio revolucionario sobre los mismos cimientos que sostuvieron al Estado absolutista, y para ello tanto la nación como la ciudadanía cumplieron una función trascendental. Ambos conceptos son indispensables para explicar el proceso de consolidación de los derechos humanos como fundamentos del nuevo de poder político. Además, no menos importante es el hecho de que la idea de democracia, surgida en la antigüedad clásica, trató de adaptarse a la nueva realidad del Estado-nación tomando la forma del modelo representativo; pero sobre este fenómeno en particular nos referiremos más adelante.

---

<sup>265</sup> E. SIEYÈS, *Escritos y discursos de la revolución. op. cit.*, p. 92.

<sup>266</sup> La *Nación* no solo se trata de una forma de identidad ligada al sentido moderno de la dignidad de los individuos, sino que contiene las semillas de la democracia moderna, pues con ella se abre paso una nueva forma de lealtad y solidaridad centrada en el pueblo como sujeto de la soberanía. Véase: L. GREENFELD, *Nacionalismo: cinco vías hacia la modernidad*, CEPC, Madrid, 2005. Otro punto de vista es el de Gellner, para quien son los nacionalismos los que crean las naciones y no a la inversa. Por ello señala que hay una esencial ironía histórica en el nacionalismo y la manera en que sus mitos invierten la realidad al presentarse como una afirmación de continuidad cuando en verdad se debe a una profunda ruptura histórica; como defensor de la cultura popular cuando pretende elaborar una cultura dominante; y como protector de la diversidad cultural y de las tradiciones de la vieja sociedad cuando impulsa una cultura de masas anónima y uniformizadora. Véase: E. GELLNER, *Naciones y nacionalismo*, Alianza, Madrid, 2006, p. 161.

### 1.3. El interés económico y la propiedad privada

El desarrollo alcanzado por la economía durante el tránsito a la modernidad, tanto en la práctica como en su construcción teórica, elevó a un primer plano las relaciones de tipo comercial dentro y fuera de las fronteras, e impulsó la sacralización de la propiedad privada como presupuesto de la libertad. Las ideas que agitaron el siglo XVIII se multiplicaban al mismo ritmo que lo hacía la burguesía en toda Europa occidental. Se asistía a un periodo de expansión económica único; los nuevos métodos empleados en la agricultura permitieron incrementar la producción de alimentos y de los insumos usados en las manufacturas; las ciudades crecieron y los grandes puertos se convirtieron en vibrantes polos de desarrollo con el intercambio ultramarino. Las condiciones de vida mejoraron notablemente para artesanos, negociantes, armadores y, en general, para todos aquellos que al no hacer parte de la vieja aristocracia tenían vedado el acceso a la riqueza. Se cumplía la sentencia de Barnave que ligaba la revolución política al amanecer la revolución industrial: “*una nueva distribución de la riqueza –decía- prepara una nueva distribución del poder*”<sup>267</sup>.

La filosofía liberal es una filosofía burguesa y su principal tesis es que la libertad sigue el mismo ciclo que el progreso económico: el comercio crea riqueza, la riqueza hace hombres libres, y los hombres que comercian en libertad no solo aumentan su riqueza sino también la gloria del Estado. Varios pensadores que acogen las ideas liberales ven a Inglaterra como el modelo a seguir, les atrae esa nación que se preocupa por hallar una manera eficaz de alcanzar el bienestar material en lugar de dedicarse a las especulaciones políticas. Voltaire en su *Lettres anglaises* dice: “*el comercio, que ha enriquecido a los ciudadanos en Inglaterra, ha contribuido a hacerlos libres, y esta libertad a su vez ha dilatado el comercio, formándose así la grandeza del Estado*”<sup>268</sup>. En la misma senda se encuentra Montesquieu para quien los ingleses son el pueblo que en el mundo “*ha sabido sacar mejor partido a un mismo tiempo de estas tres grandes cosas: la religión, el comercio, la libertad*”<sup>269</sup>.

---

<sup>267</sup> BARNAVE, *Introduction à la Révolution Française*, Armand Colin, París, ed. 1960, p. 9.

<sup>268</sup> VOLTAIRE, *Cartas Filosóficas* X, “Sobre el comercio”, trad. y notas Fernando Savater, Gredos, Madrid, 2010, p. 30.

<sup>269</sup> *De l'esprit des lois*, Libro XX, Cap. VII (1747). Citado de la versión en castellano: MONTESQUIEU, *El espíritu de las leyes*, T.I, trad. Sirio García, Librería general de Victoriano Suarez, Madrid, 1910, p. 481. Su famoso libro XI sobre la elaboración de las constituciones según el principio de la separación de poderes

Esta comprensión que identifica el poder real con el poder económico se propagará por la mayoría de los países europeos. En Francia, por ejemplo, los enciclopedistas piensan considerarán que la libertad civil y política comienza con la libertad de comercio, por lo que “*el Estado debe a cada uno de sus miembros la destrucción de los obstáculos que les estorbarían en su industria o que les perturbarían en el goce de los productos que son su recompensa*”<sup>270</sup>. Por su parte, los fisiócratas, aunque sostendrán la preminencia de las leyes derivadas de la naturaleza, se preocuparán por defender los derechos económicos, especialmente el de propiedad que conciben como el fundamento del “orden esencial”<sup>271</sup>. Pero serán los británicos, mucho más próximos al materialismo que al idealismo, quienes mejor sepan reflejar las opiniones de la burguesía ascendente al ubicar en el centro de su pensamiento el criterio de utilidad.

Locke en su Segundo Tratado sostiene, contrario a lo que pensaba Hobbes, que el estado de naturaleza no es un estado de guerra permanente, y que aun sin ser del todo pacífico es una situación perfectible, pues el hombre libre y dotado de razón se afanará a buscar la felicidad que le brinda la paz, la armonía y la seguridad. Para Locke la propiedad privada es un derecho natural que existe con anterioridad a la formación del gobierno civil. Fiel a la filosofía burguesa y a su empirismo, defiende el carácter industrioso del ser humano y afirma que es la apropiación de la tierra mediante el trabajo la que le agrega valor a los bienes naturales. Como los hombres aceptan adherirse al pacto social para que el gobierno les garantice sus propiedades; la delegación de la soberanía se convierte para

---

le debe muchas de sus ideas a su paso por Inglaterra. Véase: G. SABINE, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, FCE, México, 1994, p. 423. Hay que advertir, sin embargo, que sobre el tema del comercio Montesquieu guarda muchas contradicciones, incluso podría decirse que se opone a Voltaire en cuestiones fundamentales. En el libro XX expone opiniones muy críticas sobre las consecuencias del comercio, si bien acepta que “extingue las preocupaciones destructoras” (cap. I.) y que su efecto natural “es inclinar a la paz” (cap. II), también admite que puede echar a perder las costumbres, y que así como “une a las naciones, no une del mismo modo a los particulares”. Además, afirma: “En los países donde domina sólo el espíritu de comercio se trafica con todas las acciones humanas y todas las virtudes morales: las cosas más pequeñas, aquellas que pide la humanidad, se hacen o se dan por dinero” (cap. II). Para Touchard en este punto Montesquieu se pone del lado de la tradición. “*Las transformaciones que se producen en el mundo tan sólo inspiran reacciones reticentes a este noble provinciano naturalmente irónico y moderado*”. J. TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 2013, p. 306.

<sup>270</sup> *Ibidem*, p. 316.

<sup>271</sup> Por ejemplo François Quesnay en *Droit naturel* (1765); Honoré Gabriel Riquetti (Conde de Mirabeau) en *Philosophie rurale* (1763) y Jean Paul Le Mercier de la Rivère en *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767).

Locke en una especie de depósito confiado por propietarios a otros propietarios (political trusteeship)<sup>272</sup>.

Adam Smith, al igual que Locke, piensa que la riqueza es creada por la intervención del esfuerzo y la inventiva humana, por lo que considera que la prosperidad de una nación depende de su grado de desarrollo en el proceso de especialización y división del trabajo. Smith, que bien puede ser el padre de la economía moderna, en realidad es un filósofo político convencido de que dejando disfrutar al hombre de su libertad económica no será necesaria otra ayuda más que la de la “mano invisible” del mercado para garantizar la libertad y el progreso constante de la humanidad.

Mucho más pesimista es Malthus; que parte de la tesis de la escasez para escribir su parábola del banquete en la que tan solo unos pocos pueden acceder a los manjares puestos sobre la mesa, mientras la gran mayoría no podrá recibir ni siquiera las migajas. Según Malthus, mientras los recursos aumentan en progresión aritmética, la población lo hace en progresión geométrica, por lo que pronostica el colapso de la sociedad si no se controla el crecimiento demográfico y se restringe el derecho de los pobres a reclamar para ellos una porción de la riqueza.

El mayor representante del pensamiento utilitarista predominante a finales del siglo XVIII fue Jeremías Bentham. Desde su punto de vista la economía, en tanto ciencia práctica, debe ser la que dote de buenas reglas al gobierno. Siguiendo la línea marcada por la economía política de Smith, se propone con su utilitarismo: “*el conocimiento de los medios adecuados para producir el máximo de felicidad, en la medida en que este fin más general tiene como causa la producción del máximo de riquezas y del máximo de población*”<sup>273</sup>. Bentham pensaba que la idea de justicia no podía ser usada para darle

---

<sup>272</sup> La propiedad confiere la felicidad, y la mayor felicidad coincide con el mayor poder: “La mayor felicidad no consiste en gozar de los mayores placeres, sino en poseer las cosas que producen mayores placeres”. De esta forma queda definido lo que Leo Strauss denomina un “hedonismo capitalista”. J. TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas. op. cit.*, p. 294.

<sup>273</sup> En el capítulo primero de *Principles of Morals and Legislation* (1780), cuando Bentham realiza habla del principio de utilidad establece también los requisitos que debe cumplir una verdadera ciencia de la legislación. Aparte de fundarse en un principio que sea claro y preciso, es decir, que sea exactamente el mismo para todos los que se sirven de él y que no admita excepción alguna, este principio debe ir acompañado de una metodología adecuada o de “los procedimientos de una aritmética moral, por la cual se pueda llegar a resultados uniformes”. La utilidad, dice, “es un término abstracto que expresa la propiedad o tendencia de una cosa a preservar de algún mal o procurar algún bien; mal, es pena, dolor o causa del dolor; bien, es placer o causa de placer. Lo conforme a la utilidad o al interés de un individuo es lo que es propio para aumentar la suma total de su bienestar; lo conforme a la utilidad o al interés de la comunidad, es lo que es propio para aumentar la suma total del bienestar de los individuos que la componen”. Véase J.

contenido a la ley pues se trataba de un inasible de imposible comprobación; por lo que pretendía remplazarla por el criterio de utilidad que consideraba no solo más racional y práctico, sino también susceptible de ser comprobado mediante la ecuación costo-beneficio.

Los intelectuales norteamericanos, receptores en buena medida de la tradición inglesa, también pondrán el interés económico en el centro de sus reflexiones políticas. Benjamín Franklin es el prototipo del buen burgués y, como tal, reconoce en la economía la mayor virtud del hombre. Su posición, sin embargo, está mediada por el ambiente puritano en el que creció, que le llevará a insistir en la necesidad de que otras virtudes como la disciplina, la prudencia, el ahorro y la castidad modelen al nuevo ciudadano<sup>274</sup>. De otro lado, el nacionalismo que Hamilton opone a quienes exigen la separación de las trece colonias tiene detrás una justificación económica. Según su opinión, la concentración del Poder Federal es legítima pues beneficia a gran escala el intercambio de mercancías y el desarrollo industrial<sup>275</sup>. Y aunque Hamilton defiende el proteccionismo, lo hace porque cree que lo que es bueno para el grupo económico dominante lo es también para el pueblo norteamericano en su conjunto.

A esta concepción materialista y burguesa de la vida no le faltarían acérrimos opositores, Rousseau, por ejemplo, pensaba que el desenfrenado progreso económico, aparte de depravar la naturaleza humana suprimiendo sentimientos como la simpatía y la piedad, debilitaba la virtud y reducía la libertad. Pese a ello, será la visión utilitarista la que terminará imponiéndose, quizá porque su pragmatismo se adaptaba mejor a la realidad social. Incluso moralistas como Hume aceptaban que la propiedad nada tenía que ver con la justicia, y que tratar de ligarla a un criterio tan indeterminado como el mérito o la virtud, a lo único que conduciría sería a la disgregación de la sociedad<sup>276</sup>. La prosperidad y la

---

BENTHAM, *Tratados de Legislación Civil y Penal*, ed. de Magdalena Rodríguez, Editora Nacional, Madrid, 1981, pp. 28-29.

<sup>274</sup> Estas ideas son desarrolladas tanto en su *Autobiografía* (1771-1790) como en los consejos que incluía dentro del *Almanaque del pobre Richard* (1732-1758).

<sup>275</sup> *Federalist papers* N° XI (1787-1788). “Un tráfico sin trabas entre los Estados intensificará el comercio de cada uno por el intercambio de sus respectivos productos, no sólo para proveer a las necesidades domésticas, sino para la exportación a mercados extranjeros. Las arterias del comercio se henchirán dondequiera y funcionarán con mayor actividad y energía por efecto de la libre circulación de los artículos de todas las zonas. Las empresas mercantiles dispondrán de un campo más amplio debido a la variedad en los productos de los diferentes Estados”. Versión en castellano: A. HAMILTON, J. MADISON y J. JAY, *El federalista*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

<sup>276</sup> *A treatise of human nature*. Libro III, II. (1739). Versión en castellano: D. HUME, *Tratado sobre la naturaleza humana*, trad. F. Duque, RBA, Barcelona, 2002.



riqueza material, en cambio, sí que eran comprobables, por eso, tal como dijera Hamilton, la mayoría de los ilustrados convirtieron el comercio “(...) *en el objeto preferente de su atención política*”<sup>277</sup>.

En resumen, la preponderancia del interés económico y la sacralización de la propiedad privada fueron, al mismo tiempo, causa y consecuencia de su contexto histórico. Las revoluciones liberales se dieron gracias a esa constante retroalimentación entre la teoría y la práctica. Los hechos que las suscitaron fueron dotados de contenido por las ideas y demandas de la burguesía en ascenso. De tal manera, la división del poder y el fin del absolutismo serán acontecimientos irremediables en Inglaterra desde que los recursos disponibles por el monarca para sostener el aparato estatal y hacer la guerra fueron insuficientes, por lo que su estabilidad, así como la del Estado, dependieron cada vez más del apoyo de esa nueva clase que acaparaba ahora las fuentes de riqueza. La Revolución norteamericana, por su parte, fue la culminación de un proceso de independencia, en el que antes de esgrimir la causa de la libertad civil y política, se reivindicaron los intereses de los comerciantes agobiados por las imposiciones tributarias. Y aunque no hubiera sido posible sin la fuerza desatada por la revuelta popular, es bien sabido que el éxito de la Revolución francesa benefició, por encima de la tan anhelada igualdad, la concepción liberal burguesa.

#### **1.4. Progreso y universalismo**

Los evidentes progresos materiales y la confianza en un mundo dirigido por la razón, propagaron la idea de una humanidad triunfante a la que le esperaba un futuro cada vez mejor. Esta idea caló especialmente en la burguesía ilustrada, que pese a no ser una clase homogénea, era consciente de su originalidad histórica y compartía, por ello, el optimismo y la pretensión universalista de su filosofía de la libertad. El liberalismo burgués era una filosofía del progreso irreversible, un progreso que se daba de manera

---

<sup>277</sup> El federalista N° XII: “La prosperidad del comercio está considerada y reconocida actualmente por todo estadista ilustrado como la fuente más productiva de la riqueza nacional y, por lo tanto, se ha convertido en objeto preferente de su atención política. Multiplicando los medios de satisfacer las necesidades, promoviendo la introducción y circulación de los metales preciosos, objetos preferidos de la codicia y del esfuerzo humanos, se vivifican y fortalecen los cauces de la industria, haciéndolos fluir con mayor actividad y abundancia”.



simultánea en el conocimiento, la técnica, la moral y el bienestar. A partir de dicha interpretación lineal de la historia, se generalizó la creencia en que cualquier empresa, por más improbable que pareciera, podía ser llevada a cabo con la habilidad del genio humano<sup>278</sup>.

La historia se comprende así como la acumulación de conocimientos y experiencias dirigidas, inevitablemente, al perfeccionamiento de la sociedad. El género humano considerado desde su origen, dice Turgot en su famoso discurso, *“parece a los ojos de un filósofo un todo inmenso que tiene, como cada individuo, su infancia y sus progresos”*. Frente a lo que ocurre con los demás fenómenos de la naturaleza, que permanecen inmutables por estar “sometidos a leyes constantes”, enaltece la razón, las pasiones y el deseo de libertad que empuja a los hombres, siglo tras siglo, a ofrecer un “espectáculo siempre variado”. Se trata de una cadena de nuevos acontecimientos, una sucesión de causas y efectos que *“enlazan el estado presente del mundo a todos los que le han precedido”*. La humanidad, afirma Turgot, *“con alternativas de calma y agitación, de bienes y males, marcha siempre –aunque a paso lento– hacia una perfección mayor”*<sup>279</sup>.

---

<sup>278</sup> Para Robert Nisbet la idea de progreso es característica del mundo occidental: *“Otras civilizaciones más antiguas han conocido sin duda los ideales de perfeccionamiento moral, espiritual y material, así como la búsqueda, en mayor o menor grado, de la virtud, la espiritualidad y la salvación. Pero sólo en la civilización occidental existe explícitamente la idea de que toda la historia puede concebirse como el avance de la humanidad en su lucha por perfeccionarse, paso a paso, a través de fuerzas immanentes, hasta alcanzar en un futuro remoto una condición cercana a la perfección para todos los hombres”*. Véase R. NISBET, “La idea de progreso”, *Revista Libertas*: n° 5, Oct. 1986, ESEADE, Buenos Aires. Disponible en Internet: [http://www.eseade.edu.ar/servicios/Libertas/45\\_2\\_Nisbet.pdf](http://www.eseade.edu.ar/servicios/Libertas/45_2_Nisbet.pdf). Estas ideas han sido más ampliamente tratadas por el mismo autor en R. NISBET, *Historia de la idea del progreso*, Gedisa, Barcelona, 1991.

<sup>279</sup> A. TURGOT, *Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain* (1750). Se trata del célebre discurso que Turgot pronunció el 11 de diciembre de 1750 en la Sorbona. La historia conjunta y progresiva de la humanidad se diferencia radicalmente de la historia meramente repetitiva de la naturaleza. El hombre acumula porque recuerda y por ello mismo avanza, la naturaleza no hace sino repetirse. El discurso comienza de esta forma: *“Los fenómenos de la naturaleza, sometidos a leyes constantes, están encerrados en un círculo de revoluciones siempre iguales. En las sucesivas generaciones, por las que los vegetales o los animales se reproducen, el tiempo no hace sino restablecer a cada instante la imagen de lo que ha hecho desaparecer. La sucesión de los hombres, al contrario, ofrece de siglo en siglo un espectáculo siempre variado. La razón, las pasiones, la libertad producen sin cesar nuevos acontecimientos. Todas las edades están encadenadas las unas a las otras por una serie de causas y efectos, que enlazan el estado presente del mundo a todos los que le han precedido. Los signos arbitrarios del lenguaje y de la escritura, al dar a los hombres el medio de asegurar la posesión de sus ideas y de comunicarlas a los otros, han formado con todos los conocimientos particulares un tesoro común que una generación transmite a la otra, constituyendo así la herencia, siempre aumentada, de descubrimientos de cada siglo. El género humano, considerado desde su origen, parece a los ojos de un filósofo un todo inmenso que tiene, como cada individuo, su infancia y sus progresos (...) La masa total del género humano, con alternativas de calma y agitación, de bienes y males, marcha siempre –aunque a paso lento– hacia una perfección mayor”*. Citado de la versión en castellano de la Universidad de Barcelona, disponible en Internet: <http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos/PDF/TurgotCuadrosFilos%F3ficosProgreso.pdf>, pp. 35-36.

Cuando Condorcet escribe su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793-1794)<sup>280</sup> también se muestra convencido de que el género humano irá perfeccionándose indefinidamente. El optimismo que exhibe al señalar los éxitos de la ilustración y al pronosticar los tiempos venideros está influenciado por su idea del progreso<sup>281</sup>. Condorcet prevé un mundo en el que el poder del conocimiento ha superado los obstáculos físicos y mentales que impiden a los hombres alcanzar la felicidad. “*Llegará un día en el que nuestros intereses y nuestras pasiones no tendrán mayor influencia sobre los juicios que dirigen la voluntad, de la que tienen hoy sobre nuestras opiniones científicas*”. Para Condorcet la derrota del *Ancien Régime* por la Revolución francesa es la mejor demostración de cómo el conocimiento guía al hombre por el camino del eterno progreso científico y espiritual. La Revolución, sin embargo, no es para él la última etapa de la evolución humana, es apenas el momento histórico en el que la esperanza se encarrila por tres caminos distintos: “*la destrucción de la desigualdad entre las naciones, los progresos de la igualdad en un mismo pueblo y, por último, el perfeccionamiento real del hombre*”<sup>282</sup>.

Con la notable excepción de Rousseau, cuyo punto de vista se acercaba más a la tradición clásica que interpretaba la historia como una constante decadencia, como una sucesión de edades que van degenerando a partir de una época primitiva más perfecta tanto en lo físico como en lo moral; la gran mayoría de ilustrados franceses hicieron eco de ese optimismo en el progreso espiritual y material del hombre. La Enciclopedia, tal como lo demuestra el discurso preliminar de D'Alembert, es un elogio a los progresos técnicos alcanzados por la humanidad<sup>283</sup>. Voltaire por su parte escribiría: “*es al instinto mecánico, que está*

---

<sup>280</sup> Versión en castellano: J. CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, traducción de Marcial Suárez, Editora Nacional, Madrid, 1980.

<sup>281</sup> Irónicamente Condorcet escribe el texto mientras se ve obligado a esconderse para huir del terror jacobino. Poco tiempo después de terminarlo era detenido y se suicidaba en prisión.

<sup>282</sup> Véase J. TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*, op. cit., pp. 337-338. Para Condorcet todas las razas y naciones podían ser tan ilustradas como lo llegaron a ser los franceses y norteamericanos. Consideraba que la democracia acabaría con la explotación de las razas atrasadas, haciendo a los europeos no los amos sino los “hermanos mayores de los negros”; y que dentro de cada nación corregiría las desigualdades en la educación y riqueza. Para Condorcet el progreso necesitaba la libertad de comercio, pero también exigía ciertas garantías sociales como la protección de enfermos y ancianos, además de la extensión del derecho de ciudadanía a las mujeres. En la medida en que esto ocurra, se perfeccionarán los sistemas sociales y mejoraran las facultades mentales, morales y físicas de la especie humana. Ver sobre este punto G. SABINE, *Historia de la teoría política*, traducción de Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 436-437.

<sup>283</sup> Existe versión en castellano: J. D'ALEMBERT, *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, trad. Consuelo Bergés, Orbis, Barcelona, 1985.

en la mayoría de los hombres, al que debemos las artes y no a la sana filosofía”<sup>284</sup>. Todos ellos, sin embargo, por más que reconocían y exaltaban los avances en la técnica y los beneficios del comercio, situaban en un lugar privilegiado los logros alcanzados por el desarrollo creciente de las instituciones políticas.

Los alemanes, por su parte, se interesaron sobre todo por la evolución en el entendimiento de las cuestiones religiosas y morales. Leibniz, por ejemplo, se esfuerza en racionalizar la fe cristiana aseverando que los defectos del mundo existen porque hacen parte del equilibrio matemático entre el bien y el mal. Su optimismo en el mundo de los hombres parte de ubicar a Dios como principio creador: Dios, al ser omnipotente y bondadoso, “siempre elige lo mejor”, por lo que no debe haber duda de que ha hecho para nosotros “el mejor de los mundos posibles”<sup>285</sup>. Lessing, que también hizo parte de ese “cristianismo de la razón”, creía que las religiones iban desarrollándose por etapas, sobreponiéndose unas a otras, hasta llegar a la religión perfecta. El paganismo, dice, fue superado por el judaísmo, posteriormente el judaísmo fue perfeccionado por la llegada del cristianismo y, por último, vendrá una nueva religión que no solo mejorará al cristianismo sino que constituirá la máxima de las perfecciones<sup>286</sup>.

La Ilustración alemana, también conocida como *Aufklärung*, alcanzaría su máxima expresión en la obra de Immanuel Kant. Ya que su pensamiento crítico alcanzó dimensiones inabarcables en este trabajo, nos limitaremos a decir que en lo que respecta al estudio de la moral nadie como el filósofo de Königsberg pudo acercar tanto la ética a la ciencia. La moral kantiana, contrario a lo que ocurría con Aristóteles o Tomás de Aquino, no se correspondía con la finalidad del bien, sino con un principio ético descifrable por la razón. Dicho principio eterno y universal componía una “forma pura” del deber, o, lo que es igual, constituía un imperativo categórico aplicable a las acciones humanas en todo tiempo y lugar<sup>287</sup>. Kant se oponía así a todo el utilitarismo de la

---

<sup>284</sup> VOLTAIRE, *Cartas Filosóficas* XII, “Sobre el Canciller Bacon”, trad. y notas Fernando Savater, Gredos, Madrid, 2010, p. 38.

<sup>285</sup> Véase *Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté dell'homme et l'origine du mal*, LL, 311. (1710). Versión en castellano G. W. LEIBNIZ, *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, trad. Jacobo Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014.

<sup>286</sup> En su obras de teatro: *Die Juden* (Los judíos) de 1749 y *Nathan der Weise* (Nathan el sabio) de 1779, en las que defiende la tolerancia religiosa y expone los puntos de encuentro entre las tres grandes religiones monoteístas. La visión que contenían les valió para ser prohibidas por la iglesia de la época y posteriormente por los nazis.

<sup>287</sup> Véase: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). El imperativo categórico tiene las siguientes formulaciones. **1) Como ley universal**: 1era variante: “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer

*Aufklärung*, desde su perspectiva moral el mundo debe estar dominado por el derecho y no por la economía<sup>288</sup>. El fundamento de todo orden político es, para él, la defensa y el respeto por los derechos y libertades inalienables del ser humano y no, como piensan los ilustrados utilitaristas, la felicidad y la riqueza de los ciudadanos.

Ese idealismo trascendental que Kant empleaba en su entendimiento de la moral, también se extendía a sus reflexiones políticas e históricas. Uno de sus postulados es el de un progreso homogéneo de la humanidad hacia la libertad y la moralidad, y, en consecuencia, hacia la paz perpetua<sup>289</sup>. Pese a que para Kant el *saber* es el dominio del conocimiento y la *acción* el dominio de la moral (por lo que admite la primacía de la práctica sobre la teoría en el proceso de “humanización”), una de las conclusiones fundamentales que se extraen de su pensamiento es netamente filosófica, y consiste en que la universalidad moral conlleva la igualdad de todos los individuos en tanto sujetos morales. Kant deduce del progreso una ley inmanente, una ley presente en la necesidad de la naturaleza de alcanzar sus fines, una ley que “*rige la historia aparentemente absurda y antojadiza de la especie humana, elevándola sucesivamente desde el nivel inferior de la animalidad hasta el nivel supremo de la humanidad*”<sup>290</sup>.

Esta noción del progreso como algo semejante a una ley que gobierna todas las fases de la especie humana, desconocida con anterioridad a la ilustración europea<sup>291</sup>, lograría su

---

*al mismo tiempo que se torne universal*” FII, 107 [421, 6-8] y 2da variante: “*Obra como si la máxima de tu acción debiera tomarse, por voluntad, como ley universal*” FII, 107 [421, 18-20]; **2) Mirando al hombre como fin en sí mismo:** “*Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca simplemente como un medio.*” FII, 117 [429, 9-12]; y **3) Desde la autonomía de la voluntad:** “*que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora.*” FII, 124 [434, 13-14]. Las citas son extraídas de la versión en castellano: I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición de Manuel Garrido y traducción de Manuel García, Tecnos, Madrid, 2005.

<sup>288</sup> En la primera parte de su *Metaphysik der Sitten* (1797) Kant define el derecho como “*el conjunto de condiciones por las que el libre arbitrio de uno puede concordarse con el de los demás según una ley general de libertad*”. Citado de la versión en castellano: I. KANT, *La metafísica de las costumbres*, traducción y notas de A. Cortina y J. Conill, Altaya, Barcelona, 1993, p. 18.

<sup>289</sup> En *Zum ewigen Frieden* (Hacia la paz perpetua) de 1795, Kant ve la guerra como una injerencia inadmisible en un estado independiente, por lo que afirma que ninguna debe emprenderse sin el consentimiento de los participantes, es decir, el propio pueblo. Según Kant, tres son los remedios que llevarán a la humanidad a terminar con todas las guerras: el comercio, la moral democrática y la transparencia en la política. Véase: J. TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*, op. cit. p. 336.

<sup>290</sup> En *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784). Citado versión en castellano: I. KANT, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, trad. C. Roldán y R. Rodríguez, Tecnos, Madrid, 2006, p.15.

<sup>291</sup> Como afirma Hannah Arendt: “*la noción de que existe algo semejante a un Progreso de la humanidad como conjunto y que el mismo forma la ley que rige todos los procesos de la especie humana fue*

mejor síntesis en el tránsito del siglo XVIII al XIX con el positivismo de Saint-Simon y Comte que anunciaba el arribo de una era dominada por la ciencia y la industria. La “sociedad positiva” revelada por este último, se presenta como una sociedad dirigida por científicos y organizada de acuerdo a las necesidades industriales; se trata del último estadio en un proceso de evolución que comienza con la creencia en mitos y fantasías, pasa por una etapa de secularización, y culmina con la completa racionalización técnica de las relaciones sociales<sup>292</sup>. Para Comte los problemas sociales y morales deben ser estudiados a la luz de la ciencia positiva, pues sólo la observación empírica de dichos fenómenos permite explicar el comportamiento de las cosas de acuerdo a leyes universales susceptibles de ser aplicadas en beneficio de todos los hombres.

Tenemos, pues, que la doctrina del progreso llevaría a los ilustrados a confundir sus intereses con los intereses del resto de la humanidad. Sus descubrimientos científicos les inculcarían una profunda fe en las posibilidades del intelecto humano, despertando una esperanza inusitada en que los hombres, dotados de inteligencia, podrían hacerse dueños de su propio destino si dominaban la naturaleza. La razón, pensaban, no solo iba a permitir un acercamiento directo al conocimiento sino que también, y esto es lo más importante, iba surtir de leyes irrefutables y universales a todos los pueblos de la tierra. De tal manera, la política, la economía y, en general, todos los aspectos que enmarcan las relaciones humanas quedarían bajo el influjo de la razón en tanto técnica aplicada en el proceso de perfeccionamiento de la raza humana.

---

*desconocida con anterioridad al siglo XVIII*’. Véase: H. ARENDT, *Reflections on violence*, The New York Review of Books, 1969, 12:4. Disponible en Internet: <http://www.nybooks.com/articles/11395>

<sup>292</sup> Tanto en *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l’humanité* (1851-1854) como en *Catéchismmus positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle* (1852) Comte expone su tesis de la “religión para la humanidad”, es decir, habla de la necesidad de establecer una religión para el orden social; afirma que “el hombre requiere de la religión porque debe amar a algo más grande que él mismo”. Comte creía que la Sociología encabezaba la pirámide de las ciencias por ser la única que brindaba las respuestas a los problemas del hombre y la sociedad; eso lo llevó a considerarla una nueva religión laica de la humanidad, de ahí el sentido del positivismo. Sobre la idea del progreso, Comte y sus seguidores profetizaban la llegada de una era en la que los “científicos” guiarán la sociedad y los “industriales” planificarán la organización productiva y ejecutarán grandes obras materiales. Véase: A. COMTE, *La filosofía positiva*, Porrúa, México, 1997, pp. 100 ss.

## 2. La libertad como no-interferencia

Lo que pretendíamos al repasar las ideas y hechos que caracterizaron la llegada de la modernidad era, esencialmente, delimitar el hábitat donde nació y se desarrolló el hombre moderno. Una vez definido dicho marco es posible darle sentido a los conceptos que dominaron el imaginario social y político de la época. Dos cuestiones concentran nuestra atención, la primera de ellas es el significado que irá adquiriendo la libertad durante dicho periodo, desde la revitalización de la dignidad humana hasta la defensa radical de la autonomía del individuo frente cualquier interferencia externa; la segunda tiene que ver con la materialización de esa nueva concepción de libertad en el modelo de gobierno conocido como democracia representativa, diseñada para acoplar la prevalencia del interés particular con los intereses colectivos que supone la vida en sociedad.

Como dijimos con anterioridad, la idea de libertad moderna comienza a tomar forma con la restauración de la dignidad del hombre por parte de los humanistas. Lo que en principio era la concesión de un trozo de divinidad que nos hacía Dios a través del alma, termina siendo una característica intrínseca del individuo, atribuible, únicamente, a su capacidad de razonar. La dignidad deja de ser así el don por el que hay que agradecer a los cielos, ya no es más el privilegio que justifica la sumisión de la humanidad a su “padre creador”; por el contrario, se convierte en el principal motivo para enfrentar lo terrenal con lo celestial, para declarar la supremacía de lo mundano sobre lo sagrado, para rechazar cualquier otra fe que no sea la fe en el hombre que se forja a sí mismo.

Una etapa inicial en esta transformación la encontramos en el renacimiento temprano. Cuando Pico della Mirandola habla de la dignidad y la libertad en su *Oratio de hominis dignitate*, todavía reconoce en la providencia la causa de la prodigiosidad del espíritu humano. Y aunque reclamar para el hombre un lugar central como árbitro y escultor del mundo constituye, sin duda, algo osado y novedoso, sus tesis aún carecen del orgullo que exhibirán más tarde los que proclamarán la victoria de la razón sobre religión. Para el humanista italiano los hombres están por encima de los demás seres de la tierra porque Dios, al favorecerlos con un intelecto capaz de contemplar y dominar la naturaleza, los ha hecho dueños de su propio destino, ha dejado a su libre albedrío la decisión de reducirse a la condición de un simple animal o de alzarse a las alturas de lo divino:



Así pues, hizo del hombre la hechura de una forma indefinida, y, colocado en el centro del mundo, le habló de esta manera: “No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, esos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces algunos angostos, te la definirás según tu arbitrio el que te entregué. Te coloqué en el centro del mundo, para que volvieras más cómodamente la vista a tu alrededor y miraras todo lo que hay en este mundo. Ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realzarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión”<sup>293</sup>.

Por más que algunas de sus tesis fueron consideradas sospechosas de herejía, el pensamiento de Pico della Mirandola todavía gravitaba alrededor de la imagen de un Dios propiciador de la grandeza humana. Esta concepción de la dignidad, manifestada en la divinidad transferida al hombre, seguirá determinando la mayoría de reflexiones filosóficas hasta bien entrado el siglo XVI.

Uno de los primeros que al abordar los problemas de la condición humana no recurre a explicaciones de carácter religioso es Etienne de la Boetie. El escritor francés, que pese a su corta vida dejó honda huella en pensadores de la talla de Montaigne, ganaría fama a partir de la publicación de su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, también conocido con el nombre de *Contra uno*<sup>294</sup>. En dicho ensayo, en lugar de explayarse en disquisiciones teológicas, defiende la idea de una libertad natural y exhorta por ello a los hombres a vencer, por sí mismos, el miedo absurdo que los mantiene atados a la tiranía de un solo individuo:

Son, pues, los mismos pueblos los que se dejan o, más bien, se hacen someter, pues cesando de servir, serían, por esto mismo, libres. Es el pueblo el que se esclaviza, el que se corta el cuello, ya que, teniendo en sus manos el elegir estar sujeto o ser libre, abandona su independencia y toma el yugo, consiente en su mal o, más bien, lo persigue<sup>295</sup>.

---

<sup>293</sup> *Oratio de hominis dignitate* (1486). Citado en castellano: G. P. MIRANDOLA, *De la dignidad del hombre*, op. cit., p. 105.

<sup>294</sup> *Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un*. (1576) Aunque el ensayo lo escribió en 1549 cuando tenía 18 años, circuló de manera privada hasta ser publicado 26 años después.

<sup>295</sup> Versión en castellano: E. L. BOÉTIE. *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, traducción y notas de J. M. Hernández-Rubio, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 11-12.



Para De la Boétie son los hombres los que por su propia voluntad se entregan al yugo de su opresor; y esto le perturba profundamente pues no comprende cómo puede la raza humana despreciar el más grande de los tesoros que les ha entregado la naturaleza. La mera observación, dice, nos enseñará que no hay animal sobre la tierra que no valore su libertad como su bien máspreciado:

Si los animales tuvieran entre ellos rangos naturales y preminencias, considerarían a mi entender, la libertad como su nobleza máxima. Todos ellos, desde los más grandes hasta los más pequeños, cuando se les captura hacen tan gran resistencia con las garras, los cuernos, las patas, la boca, que declaran muy bien cuánto aprecian lo que pierden; luego, estando ya presos, nos dan tantas señales claras del conocimiento que tienen de su desgracia, que es digno de ver cómo, de allí en adelante, su estado es más bien un consumirse que un vivir, y continúan su vida más para llorar su felicidad perdida que para complacerse en su esclavitud <sup>296</sup>.

El hombre debe combatir a todo aquél que amenace su libertad, por eso De la Boétie añora el ejemplo de antiguos héroes griegos como Milcíades, Leónidas y Temístocles que, sin otro aliciente que el de la “victoria de la libertad sobre la dominación”, triunfaron en la batalla contra un enemigo que, *a priori*, los superaba ampliamente. Sin embargo, y contrario a lo que podría deducirse, el camino que traza De la Boétie para vencer la tiranía de su tiempo no es el de la fuerza y la violencia, lo que propone es, si se quiere, una de las primeras apelaciones a la resistencia pacífica. Su método es el de derrotar al autócrata desobedeciéndolo, perdiéndole el miedo a un poder que no existe más que por la aceptación tácita de quienes lo soportan:

Pero podéis libraros si ensayáis no siquiera a libertaros, sino únicamente a querer ser libres. No deseo que le forcéis, ni le hagáis descender de su puesto; sino únicamente no sostenerlo más; y le veréis como un gran coloso al que se ha quitado la base, y por su mismo peso se viene abajo y se rompe<sup>297</sup>.

Las ideas de Étienne de la Boétie son sin duda excepcionales para una época en la que el espíritu humano comenzaba a descollar en varias facetas del conocimiento pero la realidad política estaba sujeta, como nunca antes, al poder absoluto del Estado. Por esa razón sus postulados, aunque compartidos en secreto por muchos de sus contemporáneos,

---

<sup>296</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>297</sup> *Ibidem*, p. 15.

permanecerían alejados de cualquier posibilidad de ser llevados a la práctica. El poco éxito que tuvo el idealismo velado del francés sería contrarrestado por la gran repercusión de la que sí gozó el realismo de Thomas Hobbes; la fría racionalidad con la que el filósofo inglés justificó la obediencia al poder despótico marcará un hito en la teoría política y, especialmente, en la concepción de la libertad humana.

Thomas Hobbes, como dijimos anteriormente, situaba el origen del Estado en el pacto que hicieron los individuos con el fin de dejar atrás la violencia a la que se exponían en una hipotética situación de naturaleza. Los hombres entregaban su libertad al Estado encarnado en la figura del monarca para que éste, a cambio, les garantizara su seguridad protegiéndolos de la maldad inherente al género humano. De esta manera Hobbes hará residir el fundamento de la soberanía absoluta del rey ya no en su carácter supuestamente divino, sino en el hecho de ejercer como depositario de las soberanías (libertades) individuales que aceptan adherirse al contrato y que, acumuladas, forman un poder único e indivisible.

Sin embargo, el contractualismo hobbesiano no tiene como única finalidad justificar racionalmente el absolutismo monárquico, en su pragmatismo político también es posible hallar el germen del ideario liberal. Al no estar sometido a ninguna otra ley que la que le impone la supervivencia, es en el estado de naturaleza donde el hombre más cerca se encuentra de ser realmente libre; si renuncia a esa situación de completa independencia lo hace, según Hobbes, para reducir las posibilidades de ser atacado por sus congéneres. El Estado es, desde este punto de vista, un “mal necesario”, y una vez establecido tendrá que limitarse a cumplir su función como garante de la seguridad. Tiene sentido pues que, para Hobbes, el silencio de la ley deba ser siempre interpretado en favor de la libertad máxima de los súbditos:

En aquellos casos en los que el soberano no ha prescrito ninguna regla, el súbdito tendrá la libertad de hacer o de omitir, según su propia discreción<sup>298</sup>.

Hobbes entiende la libertad como “ausencia de oposición” y al hombre libre como “*aquel que, en aquellas cosas que puede hacer en virtud de su propia fuerza e ingenio, no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo*”<sup>299</sup>. Así parezca algo paradójico, el defensor por antonomasia del absolutismo será el mismo que consagre la

---

<sup>298</sup> T. HOBBS, *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, op. cit., p. 180.

<sup>299</sup> *Ibidem*, p. 173.

libertad como el derecho natural que tiene todo individuo de pensar y actuar sin ninguna interferencia, lo que está proclamando es, después de todo, que el hombre tiene derecho a vivir siguiendo únicamente los dictados de su juicio y su razón.

El derecho natural, que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida; y, consecuentemente, de hacer cualquier cosa que, conforme a su juicio y razón, se conciba como la más apta para alcanzar ese fin<sup>300</sup>.

En Hobbes la aparición del Estado no tiene como consecuencia la desaparición de la libertad natural, sino la racionalización de las pasiones humanas. En principio, el mantenimiento del orden implica que deba prevalecer la indivisibilidad del poder y el monopolio de la fuerza, pero aun así es consciente de que la justificación de la obediencia absoluta al soberano carecerá de sustento cuando éste sea incapaz de asegurar la protección de los integrantes del cuerpo político. De esa manera lo reconoce cuando se pregunta *¿en qué casos los súbditos son absueltos de su obediencia al soberano?*:

La obligación de los súbditos para con el soberano se sobreentiende que durará lo que dure el poder de éste para protegerlos, y no más<sup>301</sup>.

Queda claro que, para Hobbes, el hombre conserva siempre un remanente de libertad por más que, al acceder al pacto, la haya cedido casi por completo al monarca. Al aceptar la existencia de ese derecho inalienable está trasladando al centro de la sociedad política la justificación misma de la desobediencia y la rebelión. Es fácil caer en el lugar común de acusarlo de poner sus teorías al servicio del despotismo, pero lo cierto es que sus tesis sustentarán, en buena medida, los acontecimientos revolucionarios que se desencadenarán en la Inglaterra de su época, y le merecerán ser uno de los padres de la doctrina liberal<sup>302</sup>.

---

<sup>300</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>301</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>302</sup> La obra de Hobbes ha recibido distintas lecturas, la mayoría de ellas le atribuyen un sentido “antirrevolucionario” y resaltan el empeño del inglés en su defensa radical del ejercicio impune de la tiranía. Véase por ejemplo: A. LEVINE, *Engaging Political Philosophy: From Hobbes to Rawls*, Oxford, Blackwell, 2002, p. 15. B. HINDESS, *Discourses of Power from Hobbes to Foucault*, Oxford, Blackwell, 1996, p. 54. D. CARMICHAEL, “Hobbes on Natural Right in Society: The “Leviathan” Account”, en *Canadian Journal of Political Science*, vol. 23, marzo 1990, pp. 3-21. Sin embargo, sus propios contemporáneos como John Bramhall se escandalizaban ante el carácter subversivo de su obra, atreviéndose a proponer el cambio del nombre Leviatán por el de “Catecismo de los Rebeldes”. Atribuyen a sus ideas la capacidad de poner al Estado entero en sedición avivando la guerra civil. Véase: J. BRAMHALL, “The

Lo que proponía el “monstruo de Malmesbury”, como llegaron a llamarle, no era vaciar la ley de su contenido axiológico ni, mucho menos, convertir al individuo en una pieza más del mecanismo que mueve al Leviatán. Lo que en realidad está detrás de la aguda reflexión hobbesiana es, por un lado, la defensa de un concepto universal de justicia que no tiene necesariamente que corresponderse con la ley, y, por otro, y esto es quizás lo más importante, la elevación de la condición miserable del súbdito a la de un hombre cuya libertad natural no solo fundamenta la existencia del poder, sino que incluso puede llegar a justificar la limitación de su ejercicio por parte del soberano.

John Locke también se apoyará en la teoría del contrato para formular su idea de libertad. Lo que lo diferencia de Hobbes es que su estado de naturaleza no está dominado por la anarquía y la ausencia de moral. El hombre para Locke, en un escenario original, posee derechos naturales que lo llevan a respetar ciertos límites; pues gracias a su intelecto es capaz de develar en dichos derechos la existencia de una ley natural que lo impulsa a mantener el orden y la paz. Aunque el estado de naturaleza sea, en principio, una situación precaria e inestable, la proclividad al caos y la violencia del género humano se verá neutralizada por un instinto todavía más fuerte de convivencia y autoconservación.

Por la misma razón que cada uno se ve obligado a preservarse a sí mismo y a no destruirse por su propia voluntad, también se verá obligado a preservar al resto de la humanidad en la medida que le sea posible<sup>303</sup>.

Desde un principio el estado de naturaleza es, para Locke, un estado moral en el que los individuos tienden a mantenerse unidos por la solidaridad derivada de la ley natural. La precariedad e inestabilidad de esa comunidad primitiva no proviene, como en Hobbes, de la supuesta naturaleza violenta y egoísta del ser humano, sino de la carencia de un juez común que dirima los conflictos que surgirán, inevitablemente, cuando los intereses particulares se enfrenten al interior de la sociedad. Y aunque piensa que al hombre le

---

Catching of Leviathan, or the Great Whale”, en *Leviathan: Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*, Thoemmes Press, Bristol, 1995, p. 145.

<sup>303</sup> J. LOCKE, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Capítulo II, 6. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Altaya, Barcelona, 1994, p. 38.

asiste el derecho a castigar por su propia mano la transgresión del orden natural, entiende que la solución menos riesgosa para la propia seguridad del cuerpo social es la de establecer un poder civil.

Convengo sin reservas que el gobierno civil ha de ser el remedio contra las inconveniencias que lleva consigo el estado de naturaleza, las cuales deben ser, ciertamente, muchas cuando a los hombres se les deja ser jueces de su propia causa<sup>304</sup>.

Según Locke el principal motivo por el que se instaura el gobierno civil es la preservación de la propiedad, no solo en el sentido material de las cosas que el hombre posee como fruto de su trabajo sino, esencialmente, en el sentido integral del hombre como propietario de su cuerpo y de su mente. Se trata, en últimas, de la defensa del orden natural y, por ende, de la libertad y la igualdad en tanto derechos inherentes al ser humano. Tales derechos son los que componen el contenido de la ley, y su protección se erige como la verdadera garantía de la convivencia pacífica. La ley es la antítesis de la fuerza, a través de ella se manifiesta el pacto social y solo mediante su intervención es posible superar la arbitrariedad y la dominación. La ley se convierte, de esa manera, en la materialización del consenso de los propietarios en torno a un proyecto de vida en común.

Como la legitimidad del gobierno reside en la aceptación libre de los integrantes del pacto, su objetivo no puede ser otro que el de la consecución del bien común y la defensa de la propiedad-libertad. La tarea que emprende Locke es la de diseñar un poder político capaz de prevenir y castigar los atentados contra la ley natural y, al mismo tiempo, capaz de garantizar un amplio margen de libertad a todos los individuos por igual. Lo que resulta de ello es una arquitectura institucional que se equilibra sobre el establecimiento de una serie de límites en las relaciones entre los individuos, y entre éstos y el Estado. Dichos límites están trazados en dos direcciones, hacia el interior los integrantes del pacto están obligados a obedecer la ley y, hacia fuera, esa misma ley marca las fronteras que no pueden sobrepasar los particulares ni, mucho menos, el poder ejercido ilegítimamente desde el gobierno.

---

<sup>304</sup> *Ibidem.* p. 43.

Esa concepción según la cual la posibilidad de disfrutar de la máxima libertad individual depende de la restricción general de las intervenciones perjudiciales de los demás individuos y del Estado también será expuesta por David Hume. Una de las tesis claves del escocés es que las libertades deben quedar supeditadas a lo que denominó las tres leyes fundamentales de la naturaleza: “*la estabilidad en la propiedad de las cosas, su transmisión consensuada y el respeto a los compromisos establecidos*”<sup>305</sup>. Hume, al igual que Locke, le otorgaba gran importancia a la conexión existente entre la propiedad y la libertad. La libertad, pensaba, es posible en la medida en que las personas adecuen sus comportamientos dentro de los límites de la justicia, una justicia que consistía en que sus actuaciones y, especialmente, sus instintos, sean “constreñidos” por el derecho de otros a la propiedad de los bienes.

No es coincidencia tampoco que Hobbes, Locke y Hume sean británicos y que su pensamiento contenga un alto grado de laicidad. Los tres estuvieron influenciados profundamente por el ambiente intelectual vinculado al intento de reforma a la Iglesia católica, llamado “cisma protestante”. Hobbes fue calificado de impío y “padre del ateísmo”, Locke se unió a Guillermo de Orange en su lucha por derrocar al católico Jacobo II, y Hume, que quizá fue quien más lejos llegó en la defensa del pensamiento laico, se declaró ateo y fue juzgado por hereje. Era evidente que en ese contexto la idea de Dios perdía cada vez más relevancia en las cuestiones públicas. Al pasar al ámbito de los asuntos privados, la religión se alejó de la moral colectiva y de la política, cediendo su lugar a visiones más realistas de la sociedad en las que primarán conceptos de corte empírico como el de utilidad sobre las doctrinas que se basaban en conceptos principalistas como el de justicia.

Contrario a lo que ocurría en la tradición continental, en la que el idealismo y el deductivismo llevarían a que las construcciones racionales se emplearan, sobre todo, en la formulación de verdades eternas y universales, la tradición británica se decantó por elaborar teorías que partían de explicaciones consensuales de la autoridad y no de legitimaciones morales del deber de obediencia al poder establecido. Esa forma de

---

<sup>305</sup> “We have now run over the three fundamental laws of nature, that of the stability of possession, of its transference by consent, and of the performance of promises”, en *Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Lib. III, II, VI. (1739–1740). Versión en castellano: D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, op. cit.

concebir las leyes y el gobierno como creaciones convencionales de los hombres, y el aporte utilitarista de someter sus resultados a una comprobación práctica será, precisamente, lo que hará que el liberalismo británico se muestre más dispuesto a transiciones políticas no tan violentas y que, de manera progresiva, vaya adoptando en su tradición constitucional mecanismos de defensa en contra de los autoritarismos que amenazaban la libertad individual<sup>306</sup>.

Lo anterior también permite explicar por qué las revoluciones liberales en Francia y en los Estados Unidos, en lugar de perfeccionar el sistema monárquico con la introducción del parlamentarismo y el constitucionalismo, dieran al traste con la institucionalidad del antiguo régimen estableciendo una forma totalmente nueva de gobierno representativo. Sin embargo, lo que resulta paradójico es que la fundamentación de la protección de los derechos civiles que dará legitimidad a dichos gobiernos residirá, aún, en la vieja doctrina deísta de los derechos naturales<sup>307</sup>. Incluso en Alemania la huella del racionalismo iusnaturalista, tan proclive a buscar certezas y verdades trascendentales, si bien no derivó en transformaciones políticas relevantes, tuvo una influencia más que significativa en el hecho de que el fundamentalismo ético y el determinismo historicista fueran el denominador común en las construcciones teóricas tanto de Kant como de Hegel.

El más célebre opositor a la idea de una libertad negativa ligada a los instintos egoístas y a la garantía de la propiedad privada fue Rousseau. Su versión del contrato social guarda profundas diferencias con la que en su momento expusieron Hobbes y Locke<sup>308</sup>. A la imagen hobbesiana de un estado de naturaleza en el que hombre es un lobo para el hombre, Rousseau contrapone, en su *Discours sur l'origine de l'inégalité*, los que

---

<sup>306</sup> J. COLOMER, “Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña” en F. VALLESPÍN coordinador, *Historia de la teoría política*, vol. 3, Alianza, Madrid, 1995, p. 13.

<sup>307</sup> El deísmo reconocía la existencia de Dios, no gracias a la revelación sino a por medio de argumentos racionales. El deísmo influyó mucho en la racionalización de los derechos naturales de los hombres en tanto hijos del mismo creador. Una buena definición del deísmo nos la ofrece Voltaire: “¿Qué es la fe? ¿Es creer en lo que parece evidente? No. Me parece evidente que existe un Ser necesario, eterno, supremo, inteligente, y eso no es fe, sino razón”. En su artículo sobre *la Fe* en el *Diccionario Filosófico*, trad. J. A. Fernández y L. Martínez, Gredos, Madrid, 2010.

<sup>308</sup> Sobre la evolución de la idea del “contrato social” desde autores clásicos como Hobbes. Locke y Rousseau hasta las versiones más contemporáneas de Buchanan, Nozic, Rawls. Véase: M.A. RODILLA, *Contrato Social: de Hobbes a Rawls*, Vol. II., Ratio Legis, Salamanca, 2014. Sobre la democracia en Rousseau como un proceso participativo de toma de decisiones con el cual es posible alcanzar el ideal de la “libertad igualitaria”. Véase: J. M. RODRÍGUEZ, *Sobre la democracia de Jean Jaques Rousseau*, Cuadernos Bartolomé de las Casas, Dykinson, Madrid, 1999.



considera son los dos principios que caracterizan la verdadera naturaleza del alma humana en su estado más primitivo: el del amor a sí mismo<sup>309</sup>, ósea el instinto que vela por la propia conservación, y el de la piedad, que inspira repugnancia a cualquiera que vea sufrir cualquier ser sensible y, especialmente, a sus semejantes.

Al razonar sobre los principios que establece, este autor [Hobbes] debiera decir que, siendo el estado de naturaleza aquél en que el cuidado de nuestra conservación es menos perjudicial para la del prójimo, dicho estado es por consiguiente el más apto para la paz, el más conveniente para el género humano”. Y agrega “ Hay, además, otro principio del que Hobbes no se ha percatado y que, dado al hombre para suavizar en ciertas circunstancias la ferocidad de su amor propio, o el deseo de conservarse antes del nacimiento de ese amor, templa el ardor que tiene por su bienestar mediante una repugnancia innata a ver sufrir a sus semejante. No creo que haya que temer ninguna contradicción al conceder al hombre la única virtud natural que el detractor más extremado de las virtudes humanas se vio obligado a reconocerle<sup>310</sup>. Hablo de la piedad (...)”<sup>311</sup>.

Frente a Locke, Rousseau niega que la propiedad privada sea un derecho natural y que la felicidad humana dependa de la utilidad del interés individual; piensa, por el contrario, que ser feliz consiste en vivir conforme a la naturaleza, disfrutando de la simpleza humana que no se ata a necesidades artificiales. Cuando el hombre todavía no se ha apartado de su condición natural vive a plenitud, no desea otra cosa más que satisfacer sus necesidades físicas, no le inquieta ni el ansia de conocimiento ni el deseo por poseer más de lo que requiere para sobrevivir. “*Nada habría sido tan miserable -dice- como el hombre salvaje deslumbrado por las luces, atormentado por las pasiones, y razonando sobre un estado diferente al suyo*”<sup>312</sup>. Su radical oposición al postulado de Locke según el cual el origen

---

<sup>309</sup> Este amor de sí (*l'amour de soi meme*), no debe confundirse con la pasión social denominada amor propio (*l'amour propre*), que se expresa como egoísmo, orgullo o vanidad.

<sup>310</sup> Se refiere aquí a Bernard Mandeville que en su célebre fábula relata el fracaso de las abejas virtuosas y caritativas, proponiendo, a manera de moraleja, que la prosperidad proviene del egoísmo y no de la honestidad. Más adelante dice: “*Mandeville se ha dado perfectamente cuenta de que, con toda su moral, los hombres jamás habrían sido otra cosa que monstruos si la naturaleza no les hubiera dado la piedad en apoyo de la razón; pero no ha visto que de esta sola cualidad se desprenden todas las virtudes sociales que quiere disputar a los hombres*”. J. ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, traducción de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 1986, p. 238.

<sup>311</sup> *Ibidem.*, pp. 234-235.

<sup>312</sup> *Ibidem.*, p. 233.

de la sociedad civil se encuentra en la garantía de la propiedad privada, dará pie a que pronuncie la que será, quizá, la frase más famosa en su discurso sobre la desigualdad:

El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores no habría ahorrado al género humano quien, arrancando las estacas o rellenando la zanja, hubiera gritado a sus semejantes!: “¡Guardaos de escuchar a este impostor!; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie”<sup>313</sup>.

Esta afirmación, cargada de una inocente añoranza por un pasado que el mismo Rousseau entiende que es idílico, no significa, empero, que desprecie el valor de la autonomía del individuo o que desconozca la importancia de la propiedad privada. Desde luego Rousseau es consciente de que “*dicho estado primitivo no puede ya subsistir, y el género humano perecería si no cambiara su manera de ser*”<sup>314</sup>. Lo que se esfuerza en resaltar es que las instituciones sociales tradicionales han pervertido la inocencia original del “buen salvaje”. Al manipular sus instintos, han hecho que el hombre desee lo que no puede tener, generando un desequilibrio abrumador entre la infinitud de necesidades y la voluntad que no puede solventarlas. Como el ser humano “civilizado” siempre aspira a lo que no es y lo que nunca puede ser, se condena a la infelicidad que le produce ver su libertad como un objetivo inalcanzable.

Tanto el respeto por la libertad individual como la protección de la propiedad privada serán las preocupaciones que le llevarán a Rousseau a formular el que, como él mismo advierte, será el problema fundamental de su *Contrato social*: “*encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por lo cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes*”<sup>315</sup>. La solución que propone a este dilema es que, por medio del contrato, los hombres den el paso del estado de naturaleza a un estado civil; pues aunque al hacerlo perderán su libertad natural y la posibilidad de

---

<sup>313</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>314</sup> J. ROUSSEAU, *Del Contrato Social*, trad. Mauro Armijo, Alianza, Madrid, 1986, p. 21

<sup>315</sup> *Ibidem*. p. 22.

acceder a todo cuanto deseen y puedan alcanzar, estarán ganando su libertad civil y la legítima propiedad de todas sus posesiones.

A su manera, Rousseau, que no deja de ser un moderno, también rechazará cualquier interferencia externa en la autonomía individual. Si bien su tesis de la obediencia a la “voluntad general” pareciera, en principio, una forma de sometimiento del interés particular al colectivo, lo que sostiene es que, al sustraerlo de su estado natural y al sustituir sus instintos por la justicia, el cuerpo social, representado en la “voluntad general”, está obligando al hombre a ser libre. Pero “obligar a ser libre”, en sus términos, no es otra cosa que conminar a los ciudadanos a rechazar los intereses egoístas que son incompatibles con la verdadera libertad. Sólo a través del pacto social el hombre adquiere su libertad civil y moral; la primera porque siendo parte del cuerpo soberano del que emana la ley, al obedecerla en realidad está obedeciéndose a sí mismo; la segunda porque está convencido de que la “voluntad general” encauzará su voluntad particular hacia la liberación de la esclavitud a la que la someten los instintos.

Mientras los súbditos sólo estén sometidos a tales convenciones, no obedecen a nadie sino únicamente a su propia voluntad; y preguntar hasta dónde alcanzan los derechos respectivos del soberano y de los ciudadanos es preguntar hasta qué punto pueden éstos comprometerse consigo mismos, cada uno con todos y todos con cada uno de ellos (...) es completamente falso que en el contrato social, haya una renuncia verdadera por parte de los particulares: su situación, por efecto de este contrato, es realmente preferible a lo que antes era, y en lugar de una enajenación, no han hecho sino un cambio ventajoso de manera de ser incierta y precaria por otra mejor y más segura, de la independencia natural por la libertad, del poder de hacer daño a los demás por su propia seguridad, y de su fuerza, que otros podían sobrepasar, por un derecho que al unión social vuelve invencible<sup>316</sup>.

En todo caso, incluidos sus matices, el liberalismo igualitario de Rousseau nadaba contra la corriente de un movimiento ilustrado mayoritariamente individualista. Su sentido democrático de la libertad se acercaba más a la versión clásica de un hombre que se hacía libre en el seno de la comunidad política, obedeciendo la ley que él mismo había ayudado a crear. La consecuencia elemental de la tesis rousseauiana es que el reencauzamiento de la naturaleza humana dentro de la sociedad civil exige, por parte del Estado, una

---

<sup>316</sup> *Ibidem*, p. 39.

intervención constante y efectiva; algo que, evidentemente, el liberalismo más radical no estaría dispuesto a aceptar.

El hecho de que buena parte los modernos rechazara la libertad de carácter colectivo que definió la antigüedad griega, no quiere decir que en el entorno revolucionario del siglo XVIII estuviera ausente el espíritu de la experiencia clásica<sup>317</sup>. Incluso el término Revolución que hoy utilizamos para denominar los movimientos sociales que en el siglo XVII rompieron de lleno con el viejo modelo estamental, no fue entendido, en su momento, como la fundación de una realidad política nueva sino, en cambio, como una restauración de una edad dorada que había sido interrumpida por el teocentrismo y el absolutismo monárquico. Tan es así que Thomas Paine, una de las figuras más “revolucionarias” de su tiempo, cuando se refiere a los hechos ocurridos en Norteamérica y Francia, en lugar de hablar de “revolución” utiliza el epíteto de “contrarrevolución”<sup>318</sup>. Lo que pretende expresar con esto es que los acontecimientos que propiciaron las grandes transformaciones de su época hicieron evocar un periodo primitivo y concreto, en el que los seres humanos poseían los derechos y libertades que la tiranía les había quitado<sup>319</sup>.

---

<sup>317</sup> Algunos, como Voltaire, no solo despreciaban la vieja idea de libertad colectiva, se negaban incluso a ser receptores del legado clásico, pues veían en la modernidad la llegada de una época totalmente nueva, en la que la ciencia y la razón los libraba de los “mitos” y “carencias” del hombre antiguo. Al hablar sobre la intangibilidad de la idea del alma, Voltaire se burlaba en tono sarcástico de las cavilaciones de los griegos: *"En Grecia, cuna de artes y de errores, y donde se llevó tan lejos la grandeza y la tontería del espíritu humano, se razona sobre el alma como entre nosotros. El divino Anaxágoras, a quien se levantó un altar por haber enseñado a los hombres que el Sol era más grande que el Peloponeso, que la nieve era negra y que los cielos eran de piedra, afirmó que el alma era un espíritu aéreo, pero sin embargo inmortal. Diógenes, otro que se hizo cínico después de haber sido falsificador de moneda, aseguraba que el alma era una porción de la sustancia misma de Dios, y esta idea era por lo menos brillante. Epicuro lo componía de partes, como el cuerpo. Aristóteles, al que se ha explicado de mil maneras, porque era intangible, creía, si nos remitimos a algunos de sus discípulos, que el entendimiento de todos los hombres era una sola y la misma sustancia. El divino Platón, maestro del divino Aristóteles, y el divino Sócrates, maestro del divino Platón, decían del alma que era corporal y eterna; el demonio de Sócrates se lo había dicho, seguramente. Hay gentes, en verdad, que pretenden que un hombre que se gloriaba de tener un genio familiar era un loco o un bribón; pero esas gentes son demasiado difíciles."* Véase: VOLTAIRE, *Cartas Filosóficas* XIII, “Sobre Locke”, traducción y notas Fernando Savater, Gredos, Madrid, 2010, pp. 41-42.

<sup>318</sup> Así lo hace en su “Introducción” T. PAINE, *Los derechos del hombre*, traducción de J.A. Fontanilla, Orbis, Barcelona, 1985.

<sup>319</sup> Tocqueville, mirando en retrospectiva la experiencia de la Revolución Francesa diría: *“se hubiera podido pensar que el propósito de la revolución en marcha no era la destrucción del Antiguo Régimen, sino su restauración”*. En *L’Ancien Régime*, vol. II, París, 1953, p. 72. Traducción al castellano: *El Antiguo Régimen y la Revolución*, trad. de Jorge Ferreiro, FCE, México, 2006. Los principales actores, tanto de la Revolución francesa como de la norteamericana, no fueron conscientes de la imposibilidad de la restauración y de la necesidad de embarcarse en una empresa totalmente hasta mucho después de que la palabra “revolución” adquiriera su nuevo significado. Véase: H. ARENDT, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013.

La idea de gobierno constitucional tampoco era una idea nueva ni, mucho menos, revolucionaria; las garantías constitucionales, entendidas como límites al poder, ya existían en la Atenas democrática, y desde principios del siglo XIII, con la Carta Magna, hacían parte de la tradición británica<sup>320</sup>. Lo que sí es a todas luces un aporte novedoso de los procesos revolucionarios ocurridos en Norteamérica y Francia, es la consagración en sus respectivas Declaraciones (1776 y 1789) del supremo derecho de los hombres y los pueblos a rebelarse contra la opresión. Pues por más que la resistencia contra los regímenes tiránicos era desde hace mucho tiempo un tema ampliamente tratado por la doctrina, nunca se había materializado el caso de que la legitimidad del nuevo orden se fundara en un supuesto derecho a subvertir el poder establecido<sup>321</sup>.

Ahora bien, se puede deducir de todo esto que el objetivo del constitucionalismo moderno, así como el de la dilatada tradición británica, no fue el de instituir el nuevo poder revolucionario del pueblo sino, por el contrario, el de limitar el poder del gobierno sin importar que éste fuera ejercido por la figura de un monarca o en virtud de la soberanía popular. La garantía de los derechos civiles y la búsqueda del interés individual, que definen el ideario político de la modernidad, dependen, sobre todo, de los límites que se le impongan al poder. Y en ese sentido, las libertades constitucionales, incluidas las de índole política como el voto, tienen un carácter negativo; esto quiere decir que lejos de pretender que las personas participen activamente en el gobierno, lo que buscan es que el poder establecido, sea cual fuere, no interfiera en los asuntos que hacen parte del ámbito privado de los individuos.

De esa manera, la relación negativa entre libertad y poder se da en dos planos, por un lado se manifiesta en el diseño de la estructura del Estado, es decir, en el establecimiento de lo que desde Montesquieu se conoce como la división de poderes y, por otro, en el nivel meramente social, es decir, en el que los individuos, conscientes de su valía individual,

---

<sup>320</sup> Edmund Burke en sus *Reflections on the Revolution in France* (1790) desestima la novedad de la idea de los derechos de hombre, pues considera que estos ya hacían parte de la tradición inglesa e, incluso, de una costumbre inmemorial, de ahí su controversia con Thomas Paine. Versión en castellano: E. BURKE, *Reflexiones sobre la revolución francesa*, traducción de E. Pujals, Rialp, Madrid, 1989.

<sup>321</sup> Sobre la historia del constitucionalismo en la tradición anglosajona ver: J. DORADO, *El debate sobre el control de constitucionalidad en los Estados Unidos*, Cuadernos Bartolomé de las Casas n.3, Dykinson, Madrid, 1997. Del mismo autor además: *La lucha por la Constitución. Las teorías del "Fundamental Law" en la Inglaterra del siglo XVII*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2001.

rechazan el poder con el que otros pretenden reducir su propia libertad. Para los modernos la intromisión de la voluntad ajena en el individuo merece el mismo repudio, sin importar que provenga de la autoridad instituida o de los demás ciudadanos. “*Si el otro es un hombre como yo, y todos somos iguales, –se preguntan- ¿cómo es que tiene derecho mandarme?*” Así, es del ideal de igualdad de donde surge la concepción negativa de libertad, pues sólo partiendo del supuesto que “todos somos iguales” se entiende que “nadie tenga derecho a mandarme”. El problema es que, según enseña la experiencia política, si los seres humanos quieren ser libres, deben someterse a un orden que proteja, por igual, la libertad de todos. De ahí que, tal como ya había ocurrido en la Antigua Grecia, surgiera la justificación de la democracia como modelo de gobierno en el que congenian ambos principios: *si todos los hombres son libres e iguales, ninguno puede mandar a los demás a no ser que haya sido elegido por ellos para hacerlo.*

### **3. La democracia representativa**

El sistema representativo nace como una adaptación del ideal democrático a la nueva realidad del Estado-nación y a su eventual conversión en un Estado de Derecho gracias al triunfo de las revoluciones liberales. La creciente extensión territorial del poder estatal y la entrada dentro del cuerpo de ciudadanos de un gran número de personas que tradicionalmente carecían de derechos políticos, hicieron imposible el ejercicio directo de la soberanía popular conquistada a partir de la caída del antiguo régimen. La generalización de la igualdad política y la concepción de la libertad como no-interferencia, hacían menester la edificación de un modelo que no solo atendiera las exigencias de la nueva legitimidad democrática sino, también, que fuera capaz de conciliar la participación en el gobierno con el espacio requerido por el individuo para dedicarse a sus asuntos privados.

Con todo y que amplios sectores de la población continuaran estando al margen de la categoría de ciudadanos, lo cierto es que muchos de los que tuvieron negado el acceso a la esfera de lo público veían, por primera vez, cómo la luz de una nueva era comenzaba a sacarlos de la oscuridad a la que se les había relegado. Era inevitable que las masas de excluidos, tarde o temprano, también hicieran suyas las reivindicaciones revolucionarias reclamando para sí los derechos políticos que anteriormente estaban reservados las clases

aristocráticas, y que ahora pretendían acaparar los burgueses con una democracia de corte censitario<sup>322</sup>. Este proceso que conduciría a la igualdad de los derechos civiles y políticos, había sido desencadenado, al menos teóricamente, por el ideario de una libertad moderna que, como había advertido Constant, ya no se correspondía con la de la antigüedad en la que los hombres, inmersos en una intensa vida comunitaria, dedicaban su tiempo y esfuerzo la participación política. Por el contrario, la libertad que se pregonaba en la modernidad es la de una época en la que prevalecen los intereses particulares, una época en la que las personas, más que hacer parte del gobierno, desean que éste no interfiera en el goce privado de los beneficios materiales alcanzados por la civilización.

El modelo que Constant demanda para su época es el de la democracia representativa pues, considera, que aparte de permitir integrar en el gobierno al gran número de nuevos ciudadanos, es el sistema que mejor se adapta a la concepción moderna de libertad. El modelo representativo, dice, es *“una organización por medio de la cual una nación descarga sobre algunos individuos lo que no puede o no quiere hacer ella misma”*. Es un poder otorgado a un grupo de personas escogidas por la “masa del pueblo”, que quiere que sus intereses sean defendidos y, sin embargo, no tiene tiempo de defenderlos siempre por sí misma. Así pues, Constant aboga por la democracia representativa como fuente de legitimidad de un Estado mínimo, en el que la ley intervenga tan sólo en lo estrictamente necesario, dejando que sea el mismo individuo y no el legislador, quien, por sus propios medios, se encargue de encontrar el camino hacia la felicidad.

Los depositarios de la autoridad (...) están dispuestos a ahorrarnos cualquier clase de pena, excepto la de obedecer y pagar: “¿Cuál es en el fondo el objeto de vuestras esperanzas? ¿No es la felicidad? ¡Pues bien, dejadnos hacer y nosotros os daremos esa felicidad!” No,

---

<sup>322</sup> La coherencia del ideario liberal sería puesta a prueba primero por los pobres, como ocurrió con los *sans culottes* en la Revolución francesa o décadas después en la Revolución industrial en Inglaterra con el proletariado de los *rotten borough*; y, más tarde, por el movimiento femenino de las sufragistas y el de los derechos civiles de la población negra en los Estados Unidos. Ver sobre este punto, y en especial sobre la inclusión de las grandes masas de desposeídos en la vida política la reflexión acerca de la Revolución de ARENDT: *“Esa multitud que se presentaba por vez primera a la luz del día era realmente la multitud de los pobres y los oprimidos, a la que los siglos anteriores había mantenido oculta en la oscuridad y la ignominia. Lo que desde entonces ha mostrado ser irrevocable y que los agentes y espectadores de la revolución reconocieron de inmediato como tal, fue que la esfera de lo público –reservada desde tiempo inmemorial a quienes eran libres, es decir, libres de todas las zozobras que impone la necesidad- debía dejar espacio y luz para esa inmensa mayoría que no es libre debido a que está sujeta a las necesidades cotidianas”*. Véase: H. ARENDT, *Sobre la revolución*, op. cit., p. 76.



señores, no dejemos hacer por conmovedor que sea un interés tan tierno; pidamos a la autoridad que no salga de sus dominios. Que se limite a ser justa que nosotros nos encargaremos de ser felices.

Sin embargo, que el individuo moderno quiera librarse de sus cargas políticas y sociales para dedicarse al disfrute de sus propios placeres no quiere decir, para Constant, que deba desentenderse por completo de los asuntos del gobierno. Por eso afirma que así como los ricos propietarios cuando nombran intendentes para gestionar sus bienes cuidan que estos no sean negligentes o se corrompan, el pueblo debe ejercer constante y activa vigilancia sobre sus representantes, reservándose el derecho a revocarles el poder que les han otorgado en caso de que traicionen su confianza. De esta manera reconoce que, para que el modelo funcione, es necesario que junto a las herramientas de control horizontal como la división de los poderes se establezcan herramientas de control vertical (*accountability*) que obliguen a quienes ejerzan labores de gobierno a rendir cuentas periódicamente a los gobernados.

Dicho deber de vigilancia y control nos retrotrae a los orígenes del concepto burgués de representación política. En efecto, antes de que fueran las asambleas legislativas las que ejercieran la representación del cuerpo abstracto de la nación, ya existían, en los parlamentos medievales, personas designadas para representar los intereses corporativos. Y aunque podría decirse que aquí se encuentra el germen del modelo, la diferencia entre éste tipo de representación y el de la modernidad resulta clara frente a dos aspectos en particular: por una parte, los sujetos que recibían el mandato representativo en el medioevo lo hacían en virtud de un acto jurídico, y al actuar debían velar por los intereses de la corporación que representaban sin tener en cuenta el interés general<sup>323</sup>; por otra, tanto el contenido como la extensión del mandato que recibían estaban delimitados de manera estricta, y en caso de sobrepasar o incumplir dicho mandato, no solo podían ser

---

<sup>323</sup> En la teoría política medieval, esa *universitas*, es decir, el interés general, será representada por el Señor o el Monarca, que, a través de figuras como la *traslado* o la *concessio*, se convertía, en virtud del *Paktum*, en *maior populo* o *maior príncipe*. Ver P. DE VEGA, “Significado constitucional de la representación política”, en *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época) N° 44, Marzo-Abril 1985, p. 26.

destituidos sino que también estaban en la obligación de responder, con sus propios bienes, por los eventuales perjuicios que hubiesen provocado a sus representados<sup>324</sup>.

Este tipo de representación, que recibió el nombre de “mandato imperativo”, será el precedente del sistema representativo moderno y permanecerá vigente por varios siglos en los países europeos hasta la llegada de las revoluciones burguesas. A partir de ahí el modelo dejará de imitar instituciones jurídicas propias del Derecho privado como los contratos de mandato, y la representación abstracta de la voluntad nacional, en cabeza de la asamblea legislativa, ampliará el margen de acción de los representantes liberándolos de las disposiciones “imperativas” de sus representados, de la amenaza de una eventual responsabilidad pecuniaria o de la misma revocatoria.

El proceso de transformación del “mandato imperativo” en el modelo representativo moderno tendrá ritmos distintos tanto en Inglaterra como en Francia, aunque al final la fórmula conservará características muy similares. Los ingleses, fieles a su sentido práctico, serán los primeros en percatarse de lo poco útil que les resultaba restringir la actuación de los parlamentarios a las drásticas disposiciones de los electores. Las condiciones del “mandato imperativo” no sólo eran inconvenientes para los representantes que veían disminuido su margen de maniobra, sino también para el monarca, pues como el parlamento estaba sometido a realizar únicamente lo dispuesto en las “cartas de instrucción”, no podía ejercer presión sobre sus integrantes para que mudaran de posición. No fue difícil entonces que, unos y otros, llegaran rápido a un consenso sobre la necesidad de dar el paso hacia el nuevo sistema de representación<sup>325</sup>.

---

<sup>324</sup> La delimitación del mandato que se le confería venían establecida puntualmente en los cuadernos de instrucciones (*cahiers d'instructions*). Véase: G. JELLINEK, *Teoría General del Estado*, Albatros, Buenos Aires, 1954, pp. 432 ss.

<sup>325</sup> El interés del rey por eliminar las trabas a las actuaciones de los parlamentarios lo demuestran las cartas que le dirigía a los *sheriffs*, con motivo de las convocatorias a la Cámara de los Comunes, donde les recomendaba dar a los representantes poderes más amplios que facilitaran la negociación: *Ha quod pro defectu hujusmodi potestatis negotium infectum non remaneat*. Véase: A. ESMEIN, *Éléments de droit constitutionnel français et comparé* I, Société du Recueil Sirey, París, 1921, p. 93. Burke, por su parte, defendiendo la autonomía de los parlamentarios frente a los mandatos “imperativos” de los electores se pregunta “¿qué clase de razón es aquella en la que la determinación precede a la discusión, en donde un conjunto de hombres delibera y otro decide?”. Citado en C. J. FRIEDRICH, *Gobierno constitucional y democracia* II, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1975, p. 25.

Otra de las razones que los liberales ingleses aducían era, como lo advertía Hume, que si no se establecía un cuerpo representativo autónomo con capacidad de acción real y se permitía, en su lugar, que fuera la masa del pueblo la que ejerciera directamente el poder, la democracia conducirá irremediablemente a una terrible tiranía. Desde su punto de vista, el fracaso de la república romana consistió en que su constitución daba el poder legislativo al pueblo, sin conceder la facultad de veto ni al patriciado ni a los cónsules. Y como “*ese poder ilimitado residía en la colectividad, y no en un cuerpo representativo*”, cuando la masa popular creció a tal punto de que por su gran número triunfaban siempre en los comicios, los candidatos no tuvieron más opción que someterse a sus caprichos con tal de ganarse su favor. En consecuencia “*las multitudes se hicieron cada día más licenciosas, y el gobierno entero cayó en la anarquía, hasta el punto de que la mayor felicidad a que los romanos podían aspirar era el poder despótico de los césares*”<sup>326</sup>.

Los franceses, por su parte, llegaron a concebir la necesidad del cuerpo representativo siguiendo su propio camino. Empujados por el ritmo frenético que tomaron los acontecimientos revolucionarios, su modelo de representación no resultó de la continuidad de una secuencia histórica sino, más bien, del intento por romper del todo con los lazos que los ataban al pasado; surgió como respuesta a la exigencia de elaborar una doctrina que se opusiera de lleno a las estructuras políticas del Antiguo Régimen. Por eso el llamado de varios de los integrantes de la Asamblea a establecer el mandato representativo estaba determinado por la idea de una soberanía nacional en clara oposición al viejo modelo absolutista. Valga agregar que para Sieyès y sus seguidores<sup>327</sup> si bien la soberanía -como era apenas obvio- no recaía en la figura del monarca, tampoco lo hacía en los miembros del pueblo individualmente considerados, tan sólo recaía en la nación en su conjunto; con lo cual nadie podía ejercerla por su propia cuenta, el único facultado para hacerlo era el cuerpo que la representaba, es decir, la Asamblea nacional<sup>328</sup>.

---

<sup>326</sup> “*Tales son los efectos de la democracia sin un cuerpo representativo*”. Véase: D. HUME, “Que la política puede ser reducida a ciencia”, en *Ensayos políticos*, traducción de César Gómez, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 9-10.

<sup>327</sup> Por ejemplo Talleyrand-Périgord, Lally-Tollendal y Barère.

<sup>328</sup> De ahí que los constituyentes de 1791 en el artículo 7, sección III, capítulo I, título III, introdujeran la separación entre representante y representado en los siguientes términos: “*Los representantes nominados en los departamentos no serán representantes de un departamento particular, sino de toda la nación, y no se les podrá imponer a ellos mandato alguno*”.

Lo anterior, sin embargo, no significaba que el órgano de los representantes fuera el soberano, pues la soberanía únicamente le pertenecía a la nación, y si no la poseían los electores, mucho menos la tendrían los elegidos. La soberanía nacional es un concepto abstracto y general, es una elaboración teórica que pretendía fundamentar la legitimidad del nuevo establecimiento político. En ese orden, la democracia representativa tenía como principal función la de materializar la voluntad de la nación a través de la legislación. Al vincular los conceptos de soberanía y representación nacional, los franceses estaban optando por una forma de democracia indirecta. Como en Inglaterra, terminó imponiéndose la noción de una masa popular incapaz de gobernarse correctamente si no es con la mediación de un cuerpo de ciudadanos elegidos en virtud de su capacidad para dilucidar “mejor” cuáles serán las leyes que de verdad benefician el interés general<sup>329</sup>.

Más allá de que la necesidad de implantar la representación resulte de la nueva realidad política y de una supuesta imposibilidad de llevar a la práctica la democracia directa, lo que se deriva de los postulados de los liberales franceses es que el sistema representativo contiene un valor agregado que lo hace superior a cualquier otro régimen. Su tesis consiste en que el modelo representativo es mejor cualitativamente porque enaltece la virtud y la justicia colectivas al elegir, entre toda la sociedad, a los individuos más inteligentes y honrados. En ese sentido comparten los postulados de los federalistas norteamericanos que defienden las ventajas de la representación pues, como afirma Madison, “*afina y amplía la opinión pública pasándola por el tamiz de un grupo escogido de ciudadanos cuya prudencia puede discernir mejor el verdadero interés del país*”<sup>330</sup>

---

<sup>329</sup> Esta concepción va en la línea del pensamiento de Montesquieu. “*El pueblo -decía- es admirable para elegir a aquellos a quienes debe confiar una parte de su autoridad (...) ¿Pero sabrá conducir un asunto, conocer los lugares, las ocasiones, los momentos y aprovecharse de ellos? No, no lo sabrá*”. Y más adelante afirma “*La gran ventaja de los representantes es que son capaces de discutir los asuntos. El pueblo en modo alguno lo es (...)*” por eso “*(...) no debe entrar en el gobierno más que para elegir a sus representantes, lo que está muy a su alcance*”, con lo cual “*la facultad legislativa será confiada al cuerpo que se elija para representar al pueblo*” En *El espíritu de las leyes*, libro II, cap. II y lib. XI, cap. VI, Tecnos, Madrid, 1972. Es el mismo punto de vista que expondría mucho después Stuart Mill: “*Una constitución representativa es un medio de sacar a la luz la inteligencia y la honestidad existentes en la comunidad, y al mismo tiempo de hacer valer más directamente sobre el gobierno el entendimiento y la virtud superior de los individuos mejor dotados*”, en *Le gouvernement représentatif*, Guillaumin et Cie, París, 1877, p. 45. Para Dahl “*no es intelectualmente defendible la postura según la cual las elites de la política pública (reales o presuntas) poseen un saber moral superior o mejores conocimientos de lo que constituye el bien común*” en R. DAHL, *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 404.

<sup>330</sup> MADISON, *El federalista* N° X.

Aunque si bien los federalistas estadounidenses, influenciados por Montesquieu, acogieron el ideal elitista de la democracia representativa, no justificaron la autonomía de los representantes en la existencia supuesta de una voluntad nacional tal como lo hiciera Sieyès. En este punto fueron menos propensos a elaborar intrincadas elucubraciones teóricas y prefirieron echar mano de la practicidad de la tradición inglesa. Decantarse por una democracia representativa por encima de una directa era una cuestión de utilidad, pues la democracia directa les parecía un peligro para la Unión en tanto fomentaba los comportamientos facciosos que amenazaban las libertades individuales. Sobre este tema Madison esgrimía un argumento hobbesiano: dado el carácter heterogéneo de los intereses individuales y las desigualdades sociales provocadas por la propiedad privada – decía- era usual que los hombres se dividieran en bandos, e inflamados por enemistad, estuvieran “(...) *mucho más dispuestos a molestar y oprimirse unos a otros que a cooperar para el bien común*”. Las democracias puras (directas) en lugar de prevenir, alientan ese espíritu sectario, por eso “*han sido siempre incompatibles con la seguridad personal y los derechos de propiedad; y por eso, sobre todo, han sido tan breves sus vidas como violentas sus muertes*”. La solución la ofrece, entonces, el modelo representativo, especialmente en las repúblicas de gran tamaño. Primero porque aumenta las probabilidades de escoger a los representantes idóneos; segundo porque al ser más grande también el número de electores, más difícil le será “*a los malos candidatos poner en juego con éxito los trucos mediante los cuales se ganan con frecuencia las elecciones*”. En suma es el gobierno republicano (entiéndase representativo) el que, para Madison, mejor “*puede regir a un número mayor de ciudadanos y una extensión territorial más importante*”, ya que “*hace menos temibles las combinaciones facciosas*”<sup>331</sup>.

Tenemos, pues, que una de las principales consecuencia de las revoluciones liberales en Inglaterra, Francia y Estados Unidos, por más que llegarán a ese punto por caminos distintos, fue la abolición del denominado “mandato imperativo” y el establecimiento de

---

<sup>331</sup> *Ibid.* Madison retoma la advertencia sobre el peligro de las facciones que había hecho Hamilton en el *Federalista* N° XI: “Una firme unión será inestimable para la paz y la libertad de los Estados, como barrera contra los bandos domésticos y las insurrecciones. Es imposible leer la historia de las pequeñas Repúblicas griegas o italianas sin sentirse asqueado y horrorizado ante las perturbaciones que las agitaban de continuo, y ante la rápida sucesión de revoluciones que las mantenían en un estado de perpetua oscilación entre los extremos de la tiranía y la anarquía. Los periodos ocasionales de tranquilidad que ofrecen, sólo sirven de fugaz contraste a las violentas tormentas que seguirán. Contemplamos los intervalos de ventura que de vez en cuando se presentan, con cierta pesadumbre, debido a la reflexión de que las escenas agradables pronto serán borradas por las tempestuosas olas de la sedición y del frenesí de los partidos”.

un sistema representativo acorde con el ideario democrático moderno; mucho más adepto a respetar el ámbito privado del individuo permitiéndole la participación pasiva e indirecta en el gobierno, que a obligarlo a sacrificar “inútilmente” su tiempo y sus placeres en la práctica activa y directa de la política.

Valga agregar, sin embargo, que la justificación de la representación no se agotaba en protección de una libertad negativa, la prohibición del viejo “mandato imperativo” se fundamentaba, también, en la importancia que cobró la opinión pública en el liberalismo burgués. Sería incoherente que mientras se exigía que la opinión pública se formara a través de la discusión libre entre particulares, los Parlamentos, siendo la última instancia de perfeccionamiento de esa opinión, carecieran de dicha libertad. No habrían razones, pues, para negarle a los representantes la posibilidad de expresarse y deliberar libremente, cuando este tipo de derechos se presume en todos los ciudadanos que lo han elegido<sup>332</sup>.

Ahora bien, los problemas del modelo comienzan desde el mismo momento en que, al establecer un nuevo orden, el liberalismo burgués echó abajo todas las instituciones que sostenían el Antiguo Régimen. Una vez desaparecieron las corporaciones y demás organizaciones medievales que cumplían una labor de intermediación entre el súbdito y el poder estatal, la relación representativa se dio solamente entre el representante y el pueblo-nación. Lo que, en principio, pretendía ser la instauración de un sistema de representación individual, terminó siendo el sacrificio del interés particular en aras de un hipotético “interés nacional”<sup>333</sup>. Paradójicamente, será el mismo liberalismo que tanto se había empeñado en restarle poder al Estado, el que se encargue de potenciarlo cuando compruebe, por la fuerza de los hechos, que dicho “interés nacional” no existe, pues los intereses individuales son tan disímiles y opuestos que no pueden ser encauzados de manera armónica y justa. Al percatarse de que la sociedad está lejos de ser homogénea,

---

<sup>332</sup> Según Habermas “*para que el Parlamento permaneciese como simple parte de la opinión pública, y la libertad de discusión fuese garantizada intra y extra muros, las cautelas de independencia del diputado no debían crearle un status privilegiado con relación al resto del público, pero al mismo tiempo no debían impedir que el status de diputado perdiera libertad frente a la que gozaban los individuos en general*”. En J.HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit, Auflage*, Neuwied, 1962, p. 224. En castellano *Historia y crítica de la opinión pública*, trad. Antoni Domènech, Gustavo Gili, Barcelona, 1981.

<sup>333</sup> El principio de representación individual fue consagrado en el artículo 6º de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano; pero más tarde ese derecho universal a la representación, admitido casi por unanimidad en la Asamblea Nacional de 1789, cambió drásticamente en la Asamblea Constituyente de 1791, al definirse por Sieyès la doctrina de la soberanía nacional. Desde ese momento, el derecho a la representación de cada ciudadano se justificó sólo en cuanto se pertenecía a la nación.

la idea de pueblo y de nación como unidad se rompe. El modelo representativo basado en la soberanía nacional no logró su cometido de integrar los distintos intereses en un interés común, por el contrario, en la medida en que las divisiones sociales aumentaron, los intereses antagónicos resultaron cada vez más irreconciliables. El liberalismo burgués sufrirá, entonces, una enorme conmoción, ante su incapacidad de solucionar los desequilibrios al interior de la sociedad, tomarán fuerza los movimientos populares y se reclamarán medidas que implicarán una intervención de orden estatal.

Si el interés de la nación no existe como tal, tampoco existe justificación alguna para seguir restringiendo el goce de los derechos políticos a ciertos grupos que por su género, educación o condición económica, fungían como los más capacitados para llevar las riendas del gobierno. La universalización del derecho de sufragio aparece, pues, como la repuesta histórica al desmoronamiento de la ficción de la soberanía nacional<sup>334</sup>. La teoría liberal de la representación se oponía a la extensión del derecho al sufragio porque los burgueses veían con recelo el peligro que se cernía sobre sus intereses si se les permitía a las masas populares incrementar su capacidad de acción participando en las elecciones. Al fin y al cabo la burguesía había utilizado el mecanismo de la elección para desplazar del poder a las clases aristocráticas y, por ende, era consciente de que, de la misma manera, los desplazados podían ser ellos<sup>335</sup>. Como un arma de doble filo la libertad de los modernos, que negaba la sociabilidad del ser humano y estimulaba su hostilidad frente al Estado, terminó transfigurándose en un deseo de igualdad, en el anhelo de cada individuo a que le fuera reconocido un lugar dentro de la sociedad y el aparato político. “*Por un fenómeno casi misterioso de autosugestión, (...) la libertad de la anarquía se transforma en libertad de la democracia*”<sup>336</sup>.

Esta transformación es la que lleva a Rousseau a plantearse el que para él resulta ser el problema esencial de la democracia:

---

<sup>334</sup> Véase: G. BURDEAU, *Traité de Science Politique*, T. VI, Vol. II, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, París, 1971, pp. 86 ss.

<sup>335</sup> Véase: M. DUVERGER, *Instituciones políticas y Derecho Constitucional*, Ariel, Barcelona, 1988, p. 72.

<sup>336</sup> H. KELSEN, *Esencia y valor de la democracia*, trad. Rafael Luengo y Luis Legaz, Labor, Barcelona, 1934, p. 18.



¿Cómo podría encontrarse una forma de sociedad que defienda y proteja a cada uno de sus miembros, y en la cual cada uno, aun uniéndose a los demás, sólo se obedezca a sí mismo y mantenga, por consiguiente, su libertad anterior?<sup>337</sup>.

Consciente de la importancia que tiene la libertad individual como fundamento del sistema político, no entiende cómo pueden afirmar que su protección está garantizada dentro del modelo de una democracia indirecta si, desde su parecer, la soberanía nunca puede ser representada. He ahí la razón por la que Rousseau se niega a aceptar el supuesto virtuosismo del parlamentarismo en Inglaterra diciendo: “*el pueblo inglés se cree libre, pero se engaña extraordinariamente, pues lo es sólo al elegir sus diputados; una vez elegidos, vuelve a la servidumbre y queda anulado*”<sup>338</sup>. Sin embargo, no puede escapar al dilema aquí se le presenta, pues así como sabe que al elegir a sus representantes para que decidan por ellos, los ciudadanos están renunciando a su libertad, también entiende que, en el Estado moderno, la democracia directa es imposible. No le queda otro camino, entonces, que aceptar la democracia representativa como un mal necesario. Pero con tal de defender cuanto sea posible la libertad inherente a cada individuo, propone limitar la actuación de los representantes dentro de dos fronteras insoslayables; la primera es que quienes sean popularmente sólo puedan hacer lo que sus electores hayan dispuesto expresamente<sup>339</sup>; la segunda condición es que todas las leyes que produzca la asamblea representativa deben ser ratificadas por el pueblo en persona so pena de nulidad<sup>340</sup>. No es difícil llegar a la conclusión de que lo que está planteando el ginebrino es volver al mandato imperativo.

La teoría de Rousseau se opone a la representación nacional, en su lugar defiende una representación fraccionada en la que la soberanía está compuesta por la suma de las porciones de soberanía individual que detentan todos y cada uno de los ciudadanos. “*Supongamos –dice- que el Estado esté compuesto de diez mil ciudadanos: cada miembro del Estado tiene solamente la diezmilésima parte de la autoridad soberana*”<sup>341</sup>. La tesis

---

<sup>337</sup> *Du contrat social*, libro I, cap. 6.

<sup>338</sup> *Du contrat social*, libro III, cap. 15.

<sup>339</sup> “*Los diputados del pueblo no son sus representantes: sólo son sus comisarios*”. En *Du contrat social*, libro III, cap. 15.

<sup>340</sup> “*Toda ley que no haya sido ratificada por el pueblo en persona es nula; no es una ley*”. En *Du contrat social*, libro III, cap. 15.

<sup>341</sup> *Du contrat social*, libro III, cap. 1.

rousseoniana, aparte de revivir la justificación del mandato imperativo, conduce también a la concepción de la elección como un derecho y no como una función. “*El derecho de voto es un derecho que no puede ser arrebatado a los ciudadanos por nada*”. Declarándose partidario del sufragio universal, Rousseau se aparta del modelo electoral censitario defendido por sus contemporáneos y se anticipa a los movimientos sociales que introducirán en las democracias occidentales del siglo XX, el principio igualitario: “*un hombre, un voto*”<sup>342</sup>

Como se sabe, las tesis de Rousseau fueron descartadas durante mucho tiempo, por lo que el modelo de representación continuó siendo prácticamente el mismo que la Constitución francesa de 1791 había concebido bajo la idea de una supuesta soberanía nacional. Sólo fue hasta después de la II Guerra Mundial que el Derecho Constitucional se dio a la tarea de reducir la gran brecha que se había abierto entre la teoría y la praxis social. Cuando las reivindicaciones igualitarias cobraron una fuerza inusitada, las democracias occidentales, amenazadas por el “fantasma del comunismo” que había obtenido su primera gran victoria con la Revolución Rusa, se vieron avocadas a corregir el rumbo, no sólo acelerando el proceso de generalización de las libertades políticas sino, también, incluyendo dentro de sus constituciones un nuevo catálogo de derechos de carácter social.

Pese a que las democracias liberales siguieron funcionando a través de mecanismos representativos, éstos tuvieron que ir adaptándose al tránsito de una libertad entendida en contraposición a la intervención de la sociedad y de la autoridad del Estado, a una libertad concebida dentro de la solidaridad ciudadana y la cooperación con el poder estatal. De la democracia liberal clásica, diseñada para proteger la autonomía y los intereses de la burguesía moderna, se pasaba a una democracia social que, en aras de mantener la paz, pretendía corregir los desequilibrios producidos por el capitalismo industrial. El papel predominante que asumía el Estado en este proceso significaba un duro golpe para viejo ideario liberal, pues en la medida en que la democracia resultaba compatible con el aumento del poder del Estado, se iba reduciendo el ámbito privado en el que los seres humanos podían disfrutar de su libertad individual.

---

<sup>342</sup> Barnave decía en 1791 que el sufragio no tiene por qué ser universal: “*la cualidad de elector es sólo una función pública a la que nadie tiene derecho, y que la sociedad concede como su interés le ordena*” Véase en M. DUVERGER, *Instituciones políticas y Derecho Constitucional*, Ariel, Barcelona, 1988, pp. 74 ss.

Bajo este escenario se produce también una transformación en la concepción de la voluntad política. Con el argumento de que la libertad individual es una quimera, gana fuerza la idea de que la única libertad posible es la de la colectividad social. Y en tanto el representante de dicha colectividad es el Estado, su voluntad debe imponerse sobre la individual, se dice, entonces, que *“únicamente será libre el ciudadano de un Estado libre”*<sup>343</sup>. Se crea, a partir de ahí, una personalidad anónima, una abstracción muy similar a la que utilizaba en la doctrina de la soberanía nacional, solo que en esta ocasión se trata de un constructo teórico todavía más impersonal, pues por más que el nuevo ideal democrático dependa ahora de que quienes estén sujetos al poder del Estado participen de su conformación, dicho poder no recae en ninguna persona física, como sí ocurría en el caso de los representantes.

Es evidente que la democracia del siglo XX, más allá de ofrecer ciertas garantías sociales y de dar a todos por igual un lugar en la conformación del Estado, no mejoró sustancialmente la situación de la libertad individual frente a la intromisión del poder político. Sin embargo, sabiendo el aislamiento al que es condenado el individuo en la sociedad de masas, sus defensores han procurado diseñar fórmulas que le otorguen a la participación de los ciudadanos una influencia efectiva en la formación de la voluntad estatal. Así pues, y pese al descrédito que tuvieron en los siglos precedentes, los partidos comenzaron a cobrar importancia como espacios de confluencia y mediación de los distintos intereses al interior de la sociedad política. Dichas organizaciones jugarán un papel decisivo en el intento de rectificar el rumbo de las democracias representativas.

Kelsen es uno de los primeros en afirmar que *“la democracia, necesaria e inevitablemente requiere un Estado de partidos”*. A esta conclusión llega después de entender que el concepto de “voluntad nacional”, sostén del viejo modelo representativo, no era más que una ficción que separaba abruptamente a los representantes de los representados. Ya que el “soporte de la idea democrática” es el pueblo como “gobernante” y no como “gobernado” –dice- debe distinguirse *“entre los que sin opinión ni criterio propios obedecen a la influencia de otros, y los pocos que por su propia iniciativa imprimen una dirección al proceso de formación de la voluntad colectiva”*. Esta diferenciación sólo será

---

<sup>343</sup> El lugar de la libertad del individuo es ocupado por la soberanía del pueblo, o, en otros términos, el Estado libre como supuesto fundamental. Véase: H. KELSEN, *Esencia y valor de la democracia*. op. cit. pp. 26-27.

posible si por un lado los partidos políticos son reconocidos constitucionalmente y, por otro, si en su interior están estructurados democráticamente, de tal manera que se evite que estructuras internas "amorfas" den lugar al "*carácter señaladamente aristocrático-autocrático que tienen los procesos de formación de la voluntad colectiva*"<sup>344</sup>.

Cabe anotar que cuando Kelsen asume la defensa de la democracia representativa lo hace en medio de un escenario de profunda crisis social en el que ascienden, a toda marcha, los totalitarismos. Su opinión resulta minoritaria frente a la gran cantidad de extremistas que, reclamando la efectividad del poder dictatorial, declaran el "fracaso" y el "fin" del parlamentarismo<sup>345</sup>. Ante la evidencia de los hechos, Kelsen concluye que la tensión entre la realidad y la ideología es la causa de la tergiversación que han sufrido ideas como "libertad" o "pueblo" y que, por lo tanto, se requiere urgentemente de un marco que delimite y restablezca el verdadero sentido del ideario liberal de la democracia. Este marco no es otro que el de un modelo parlamentario levantado sobre un sistema de partidos. Con lo cual sentencia: "*aunque la democracia y el parlamentarismo no son idénticos, no cabe dudar en serio —puesto que la democracia directa no es posible en el Estado moderno— que el parlamentarismo es la única forma real en que puede plasmar la idea de la democracia dentro de la realidad social presente*"<sup>346</sup>.

El paso del tiempo le dará, en parte, la razón a Kelsen. La democracia verá su peor momento cuando los totalitarismos, al implantar un régimen de partido único, logren su cometido de anular el sistema parlamentario. Sólo después de la posguerra, durante la reestructuración de las democracias occidentales, se les otorgará a los partidos la importancia que el austríaco reclamaba. Aparte de reconocerlos constitucionalmente, se establecerán una serie de garantías para que los partidos opositores o minoritarios tengan posibilidades reales de competir por el poder y, en general, para que se den las condiciones necesarias para el buen funcionamiento de la representación multipartidista. Pero no solo serán los partidos los nuevos integrantes de la dinámica democrática, también aparecerán en la escena política otro tipo de asociaciones sociales<sup>347</sup>. Además, se

---

<sup>344</sup> *Ibidem*, pp. 35 ss.

<sup>345</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>346</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>347</sup> Por ejemplo los sindicatos. Duverger calificará esto como el paso de una concepción individualista a otra comunitaria de la representación. en "Esquisse d'une théorie de la représentation politique", en

integrarán al modelo representativo fórmulas de participación directa como los referendos, las acciones constitucionales o los recursos de amparo, que irán ampliando el margen de acción de los ciudadanos mucho más allá del simple ejercicio electoral.

Una de las ventajas del gobierno representativo es que la mediación evita que en el proceso político se den las radicalizaciones que suelen darse en los procedimientos democráticos directos. Otra ventaja es que, aún sin que exista la “plena participación”, la democracia representativa puede subsistir como un sistema de control y limitación del poder; y esto permitirá el desarrollo de la sociedad civil entendida como una esfera autónoma. Visto así, no es que los modernos desprecien la democracia y, por ende, la política; a lo que se niegan es a reducirla a su sentido etimológico más básico, es decir, al de “poder popular”. Lo que desean es más democracia en términos liberales, una democracia fundada en un gobierno representativo que permita a los individuos dedicar su vida a fines extrapolíticos como la actividad económica<sup>348</sup>.

Lo que se comprueba, en efecto, es que cuando se intensifica la participación en el gobierno se hace, generalmente, en perjuicio de la “libertad individual”. Como el crecimiento exponencial de la población en los estados modernos ha fragmentado infinitesimalmente la proporción de poder, que las personas puedan concurrir a la formación de las leyes a las que se someten no supone, necesariamente, que estén ampliando su margen de libertad. Por el contrario, tal como sostiene Sartori, más que pretender una participación exhaustiva de los ciudadanos en el ejercicio del poder, es el establecimiento de controles y limitaciones efectivas a la autoridad lo que llevará a resolver el problema de la opresión reivindicando para cada uno su libertad individual<sup>349</sup>.

---

*L'évolution de Droit Public, Etudes en l'honneur d'Achille Mestre*, Sirey, 1956, p. 211. Citado por P. DE VEGA en “Significado constitucional de la representación política”, en *Revista de Estudios Políticos*, Nueva Época N° 44, Marzo-Abril 1985, p. 35.

<sup>348</sup> Desde este punto de vista, no es posible ni deseable la reedición de la democracia directa pues, tal como señala Sartori, aquél que añora la experiencia democrática griega “no recuerda que la polis se desplomó en un torbellino de excesiva política”. G. SARTORI, *¿Qué es la democracia?*, Taurus, Madrid, 2003, pp. 203-204.

<sup>349</sup> Para Sartori la única vía posible para evitar la polarización y fragmentación de las democracias occidentales es el establecimiento de un sistema de partidos equilibrado y competitivo. Según él, los partidos políticos son actores fundamentales en el contexto de un sistema representativo democrático. Constituyen los espacios de expresión, representación y procesamiento de las demandas de los ciudadanos. Los define como “cualquier grupo político que se presenta a competir en elecciones y que puede colocar mediante ellas a sus candidatos en cargos públicos”. Tienen dos funciones esenciales: **1)** representar, es decir alcanzar y usar el poder del Estado para materializar los intereses del grupo de ciudadanos que representan; y **2)** lograr consensos, ósea, servir de mediadores entre los diversos intereses sociales. A través

En resumen, la representación se presenta como la única posibilidad democrática frente a la supuesta inviabilidad de reeditar el modelo directo la antigua Grecia. Como construcción teórica, la democracia representativa ha ido transformándose en la medida en que el devenir de las circunstancias históricas se lo exigían. Durante este proceso se han consolidado las características que hoy permiten definirla; de ellas, la autonomía deliberativa de los representantes, la universalización de los derechos a elegir y ser elegido, la periodicidad de las elecciones, la libertad en el ámbito de formación de la opinión pública, la limitación del poder y la distribución de competencias dentro del Estado son, quizás, las más importantes. Pese a esto, y tal como veremos a continuación, en la última etapa de la globalización, al tiempo que se han complejizado, se han fragmentado, aún más, las relaciones sociales y políticas, dejando en evidencia los grandes retos a los que se enfrenta el modelo representativo como fuente de legitimidad del Estado nación.

#### **4. Las críticas a la democracia representativa**

Mucho antes de que los sistemas representativos se consolidaran en las democracias occidentales, Inglaterra contaba ya con varios siglos de puesta en práctica del modelo. Con todo y sus interrupciones, la tradición inglesa había logrado acumular una extensa experiencia que le otorgaba suficientes elementos de juicio como para hacer un balance objetivo acerca de las virtudes y defectos de la representación política. Sin embargo, y quizá por evitar restarle prestigio a la institución que los había llevado a ser un ejemplo para la Europa ilustrada, los británicos, e incluso el resto de europeos, se cuidaban de ser muy severos en sus críticas al Parlamento. La gran excepción fue Jonathan Swift quien, perspicazmente, aprovechó el relato fantástico de los *Viajes de Gulliver* (1726) para sumar a su sátira feroz del hombre y la sociedad, una crítica mordaz en contra del sistema parlamentario que tanto enorgullecía al pueblo inglés.

---

de ellos, los conflictos que surgen al interior de la sociedad pueden ser encausados por vías democráticas. Evitan que los distintos sectores de la población recurran al uso de la fuerza para imponer sus ideales políticos. La solución que ofrece a la divergencia es decidir por elecciones. Aparte de estas funciones, también tienen unas finalidades particulares: **a)** estructurar el voto, **b)** integrar y movilizar las población, **c)** reclutar líderes políticos, **d)** monopolizar las élites, **e)** elaborar política pública y **f)** sumar intereses. Véase: G. SARTORI, *Partidos y sistemas de partidos*, traducción de Fernando Santos, Alianza, Madrid, 1992.

En su segundo viaje Lemuel Gulliver naufraga y llega a una tierra de gigantes llamada *Brobdingnag*, allí es acogido en la casa del granjero que lo encuentra pero pronto termina ganándose el favor de la reina que lo lleva a ocupar un lugar dentro de sus favoritos en la corte. Gracias a su nueva posición se le presenta la oportunidad de entablar amenas conversaciones con el rey, a quien contesta solícito todo tipo de interrogantes sobre el lugar de donde proviene este personaje, tan pequeño pero a la vez tan interesante. En uno de sus diálogos el rey le pregunta a Grildrig (como le llaman allí a Gulliver) acerca de la política de su lejano país, a lo que el protagonista responde haciendo una apología de las instituciones políticas y, en especial, de las dos cámaras que componen el Parlamento:

(...) se sumaban algunos santos varones, bajo el título de Obispos, como parte de aquella Asamblea, su particular misión era cuidarse de la religión y de aquellos que instruyeran al pueblo en ella. A éstos se los buscaba y reclutaba de un extremo a otro de la nación, por parte del príncipe y sus más sabios consejeros, entre aquellos clérigos que más se hubieran distinguido por propio mérito en cuanto a la santidad de sus vidas y la profundidad de su erudición, los cuales eran, indiscutiblemente, los padres espirituales del clero y del pueblo entero. También le expliqué que la otra parte del Parlamento la constituía un Asamblea llamada Cámara de los Comunes, todos cuyos integrantes eran caballeros principales elegidos democráticamente por el pueblo mismo en razón de sus grandes talentos y amor a la patria, para que representaran la sabiduría de la nación entera. Estos dos cuerpos constituían la más augusta Asamblea de Europa, y a ella, junto con el príncipe, encomiendan la tarea legislativa del Estado<sup>350</sup>.

Habiendo tomado atenta nota, el rey, inquieto ante las incoherencias que apreciaba en la exposición de su interlocutor, lo cuestiona en un tono admonitorio:

Me preguntó (...) qué procedimiento se seguía para completar aquella Asamblea cuando alguna familia noble se extinguía; qué condiciones se exigían como necesarias a quienes se iba a nombrar nuevos lores. Y si el humor de un príncipe, una cantidad de dinero o una dama de la corte o el Primer ministro, o el propósito de reforzar un partido en contra del interés público, llegaban a ser en alguna ocasión motivos de estos ascensos. Qué grado de conocimiento tenían estos lores de las leyes de su país y cómo lo obtenían para hacerlos capaces de decidir en último recurso sobre las propiedades de sus conciudadanos. Si

---

<sup>350</sup> J. SWIFT, *Los viajes de Gulliver*, Libro II, cap. 6, “Viaje a Brobdingnag”, La traducción que citamos es la de Elena Cortada de la Rosa, Brontes, Barcelona, 2013, p. 106.



estaban siempre tan libres de avaricia, partidismos o ambiciones que ni el soborno ni ningún otro designio siniestro pudiera instalarse en ellos. Si a aquellos santos varones de los que le había hablado se les promovía a tal rango por razón de sus conocimientos en materia religiosa y la santidad de sus vidas, y no habían sido nunca condescendientes con los tiempos, mientras eran simples clérigos, o se habían prostituido servilmente como capellanes de algún noble, cuyas opiniones siguieran obedeciendo de modo ruin, tras ser admitidos por aquel Consejo. A continuación quiso conocer qué sistemas utilizábamos para elegir a los que yo llamé Comunes. Si un extraño con una buena bolsa no podía influir en los votantes del populacho para que lo eligieran a él antes que a sus legítimos señores o a los caballeros más importantes del vecindario. Cómo podía ocurrir que la gente se sintiera tan poderosamente inclinada a entrar en esta Asamblea (cosa que yo admitía que originaban grandes molestias y gastos, que llevaban a menudo a la ruina de sus familias) sin que mediara salario o pensión, porque esto parecía un alarde tan excelso de virtud y sentido cívico que Su Majestad parecía temer que posiblemente no fiera siempre sincero. Y quería saber si tan celosos caballeros abrigaban la intención de reembolsarse los gastos y las molestias a que se entregaban, sacrificando así el bien público a las veleidades de un príncipe débil y depravado, en connivencia con un Consejo corrompido<sup>351</sup>.

Y después de escuchar los inútiles descargos de su invitado, el rey de Brobdingang concluye sentenciando la siguiente frase:

Mi pequeño amigo Grildrig, has hecho de tu país el más admirable panegírico. Has demostrado claramente que la ignorancia, la holgazanería y el vicio son los ingredientes necesarios para capacitar a un legislador<sup>352</sup>.

La razón por la que comenzamos este acápite transcribiendo los anteriores apartes es porque, desde nuestro punto de vista, constituyen una de las primeras y más agudas críticas al modelo representativo en su versión clásica: la del parlamentarismo inglés. La obra de Swift, aunque no es propiamente un tratado de política, hace alarde de un desparpajo inusitado para criticar la legitimidad del Parlamento con argumentos extraídos del sentido común. Las inquietudes del autor irlandés son las mismas que se podría formular cualquier ciudadano que aprecia cómo la sacralidad de dicha institución desaparece tras comprobar que los integrantes de ambas cámaras, más que representar los

---

<sup>351</sup> *Ibidem*, p. 107-108

<sup>352</sup> *Ibidem*, p. 110.

intereses de la nación, representan todos los vicios de la naturaleza humana. Esta es, quizá, la crítica de partida a la democracia representativa, la de que no es posible pregonar la superioridad moral de unos individuos sobre otros ni por sus méritos o virtudes, ni mucho menos por ser escogidos por una mayoría a través del mecanismo de elección popular.

Aun así, es evidente que muchas de las libertades modernas no hubieran sido compatibles con la formación de los grandes estados y con la llegada de la sociedad de masas de no ser por la democracia representativa. Desde la segunda mitad del siglo XX es posible constatar que la gran mayoría de democracias occidentales, teniendo en cuenta sus respectivos matices, están estructuradas bajo el modelo de representación. Podría decirse, de manera general, que en ellas los ciudadanos gozan por igual de derechos civiles y políticos, existe un gran margen para la libertad de expresión, las elecciones se dan en intervalos regulares y los mecanismos de control y división del poder del Estado están definidos por la ley. Esto no significa, empero, que los sistemas democráticos contemporáneos gocen de buena salud, por el contrario, no son pocas las voces que se atreven a diagnosticar una profunda crisis de las estructuras políticas levantadas en la modernidad, con el agravante de que muchas de esas voces acusan al modelo representativo de ser una de los principales causantes de dicha decadencia.

Con anterioridad hemos visto cómo, para Rousseau, frente a la imposibilidad de representar la voluntad individual, la libertad resultaba incompatible con la representación política; además hemos advertido la amenaza que supone para el ideario liberal burgués la complejidad y sobredimensión que adquieren las estructuras estatales en el tránsito de la representación nacional a la popular. Lo que sigue ahora es subrayar los problemas que, desde el punto de vista práctico y teórico, dificultan el funcionamiento del sistema representativo en el mundo contemporáneo. Comenzaremos entonces por repasar, de manera sucinta, algunas críticas que hacen hincapié en las inconsistencias que surgen entre el modelo representativo y el principio democrático que éste pretende defender.

El modelo representativo ha cargado el lastre de mantener segregada a una buena parte de la población del disfrute de los derechos políticos. Las limitaciones al sufragio universal se han dado, fundamentalmente, por cuatro razones, todas ellas relacionadas

con el tipo de democracia censitaria que defendía el liberalismo burgués. La primera era la que tenía que ver con la educación y la condición económica, pues se pensaba que los analfabetos y aquellos que no tuvieran propiedades no debían tener interés en los asuntos públicos; la segunda se remitía a la cuestión de género, es decir, a la idea de que las mujeres carecían de las capacidades necesarias para participar en política; la tercera hacía alusión al requisito de la nacionalidad como pertenencia al pueblo soberano, detrás de esta razón, valga decir, también se escondía un prejuicio racial; y la cuarta, que todavía persiste, es la referida a la edad mínima requerida para ejercer el derecho elegir y ser elegido, en el entendido de que el espíritu revolucionario inherente a la juventud perjudicaba la estabilidad del régimen<sup>353</sup>.

De los cuatro criterios de exclusión, los primeros dos han sido corregidos durante los procesos de generalización de los derechos políticos, los analfabetos, los desposeídos y las mujeres han podido participar de los procesos democráticos desde que el acceso a la ciudadanía dejó de depender de la condición educativa, económica o sexual<sup>354</sup>. En cuanto al requisito de la nacionalidad, pese a seguir aplicándose, muchos países han ido permitiendo gradualmente que, en votaciones de orden local, los residentes no-nacionales participen como electores o candidatos<sup>355</sup>; de la misma forma la raza ya no puede ser motivo de segregación política en ningún país que pretenda ser considerado una democracia<sup>356</sup>. Por último, en el caso de la edad mínima, hay que decir que si bien se mantiene como requisito indispensable para disfrutar plenamente de los derechos

---

<sup>353</sup> Es común que los niños no intervengan en las votaciones. A menudo se ha empleado la elevación de la mayoría de edad electoral con un fin político: se priva a los jóvenes del derecho de voto porque se los considera políticamente peligrosos, pues se piensa los hombres, entre más jóvenes, más revolucionarios son. Ver sobre este punto M. DUVERGER, *Instituciones políticas y Derecho Constitucional*, op. cit. p. 97.

<sup>354</sup> En la primera década del siglo XX los requisitos de instrucción y solvencia económica ya habían desaparecido en la mayoría de países democráticos. La extensión del sufragio de las mujeres es el que más tardó en llegar en varias de las democracias occidentales, en Estados Unidos les fue reconocido dicho derecho en 1920, en Francia en 1944, en Colombia apenas en 1957 (reconocido, irónicamente, durante el breve lapso de la dictadura de Rojas) y en Suiza tuvieron que esperar hasta 1971.

<sup>355</sup> Es un derecho reconocido, previo cumplimiento de ciertas condiciones, por países como Argentina, Bélgica, Dinamarca, Holanda, Italia, Portugal, Reino Unido y Suecia. Uruguay es un caso excepcional pues lo incluye expresamente en el artículo 78 de su Constitución. Otros países extienden este derecho a los extranjeros residentes una vez han ratificado la *Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de todos los Trabajadores Migratorios y sus Familiares* (art. 41), y en virtud de tratados bilaterales como España, Ecuador, Italia, México o Perú.

<sup>356</sup> Sobre la raza como criterio reciente de exclusión no sólo de derechos políticos sino también civiles, basta con citar el caso paradigmático de Estados Unidos que apenas hasta 1965, con la *Voting Rights Act*, dio cabal cumplimiento a la decimoquinta enmienda de su Constitución que prohibía cualquier tipo de discriminación racial frente al derecho al sufragio.

políticos, el número de años exigidos ha ido disminuyendo a los veintiuno, dieciocho y, en ciertos estados, incluso hasta los dieciséis años<sup>357</sup>.

Ahora bien, por más que el principio democrático conlleve la extensión de los derechos políticos a todos los ciudadanos sin distinciones de raza, sexo o condición social, este simple hecho no es suficiente para garantizar una verdadera igualdad política. Asegurar que los individuos puedan competir por el poder en condiciones equitativas exige, además, la diferenciación y priorización de los intereses que identifican a ciertos colectivos tradicionalmente marginados. Este tipo de medidas son características de las llamadas *políticas del reconocimiento* y lo que buscan es que las demandas de las minorías más desfavorecidas adquieran visibilidad y reciban respuestas eficientes<sup>358</sup>. La contradicción surge cuando resulta evidente que el tratamiento discriminado de dichos grupos, por más que pretenda darle mayor legitimidad al sistema, también pone en vilo la igualdad jurídica, generando desequilibrios difíciles de sustentar en la dinámica democrática.

El problema radica, fundamentalmente, en que el modelo democrático liberal ha identificado igualdad con uniformidad, por lo que históricamente los intereses minoritarios han sido sacrificados en favor de los intereses mayoritarios. Y mantener esta posición de neutralidad del Estado, absteniéndose de intervenir frente a las grandes desigualdades sociales, a lo único que ha llevado es a que el sistema representativo represente la sociedad como lo que es y no como lo que debe ser. Su aplicación, entonces, en lugar de ir cerrando las brechas de la desigualdad lo que ha hecho es ayudar a abrirlas todavía más. De todo esto se puede sacar como conclusión que no es posible desligar las desviaciones prácticas de la democracia contemporánea de la incoherencia teórica del principio igualitario de la representación política.

Sobre las inconsistencias que se presentan entre la igualdad y la democracia representativa cabe incluir otra crítica que, tal como en el caso de Swift, pese a no

---

<sup>357</sup> En la actualidad la mayoría de edad electoral suele ser fijada a los 18 años. En países como Brasil, Argentina, Nicaragua y Austria se puede votar desde los 16 años. Por lo general, la edad para votar coincide con la edad civil.

<sup>358</sup> Esto es algo que veremos con mayor detenimiento en el tercer capítulo. Véase: I. M. YOUNG, "Polity and Group Difference: A Critique of the ideal of Universal Citizen", en *Ethics*, vol. 99, N° 2, enero 1989.

provenir del círculo de los que podrían denominarse teóricos o científicos políticos, merece ser tomada en cuenta por la lucidez y simpleza de su contenido. Hablo de las consideraciones que hiciera el escritor inglés G.K. Chesterton en torno a lo que para él era el verdadero sentimiento democrático. Si bien su extensa obra literaria es una fuente inagotable de interesantes reflexiones morales, políticas y económicas, la parte que nos concierne, por su pertinencia con el tema que venimos tratando, es el último capítulo de su libro *Herejes*<sup>359</sup>.

Chesterton, usando el tono sarcástico que lo caracterizaba, comenzaba el capítulo al que hacemos referencia con una polémica frase: *“Patear al mayordomo escaleras abajo puede que esté mal, pero no es antidemocrático”*. A leerlo, lo primero que cualquiera atinaría a preguntarse sería cómo, una afirmación que pareciera ser en sí misma contradictoria, puede guardar algún sentido. Rápidamente el autor nos libra de dudas cuando comprendemos qué es lo que entiende por “democrático”. La democracia, dice, *“se basa en la reverencia por el hombre común o, si se quiere, por el miedo a ese hombre”*, por lo tanto, riñe con el falso altruismo que pregona la tolerancia con los “inferiores”. Cuando se patea al mayordomo escaleras abajo no hay razón para sorprenderse si la respuesta de éste es irse a las manos contra su agresor; quién inicia la agresión se despoja de su “superioridad” y sólo puede esperar del agredido que responda como un igual. Con esta figura, que puede resultar absurda, lo que pretende demostrar Chesterton es que la democracia consiste en la igualación de los seres humanos tal cual son, con todos los vicios y virtudes que componen su naturaleza.

La democracia representativa, para Chesterton, no es más que un eufemismo utilizado para disfrazar un “despotismo selectivo” cuya racionalidad consiste en elegir a los representantes por sus cualidades excepcionales, es decir, porque no representan la generalidad de los seres humanos. De ahí que refuerce su argumento agregando una máxima propia de su genio literario: *“el culto a los grandes hombres aparece en tiempos de debilidad y cobardía, en tiempos en los que los demás hombres son pequeños”*. Contrario a lo que ocurre con el “despotismo selectivo”, -dice- el “despotismo

---

<sup>359</sup> Ver para lo que sigue el acápite “Los novelistas de los barrios pobres y los barrios pobres” en G. K. CHESTERTON, *Herejes*, traducción de Stella Mastrangelo, Acantilado, Barcelona, 2009, pp. 195-207.

hereditario”, que bien pudiera ser el de una monarquía absolutista<sup>360</sup>, es democrático en esencia y sentimiento porque elige entre la humanidad al azar. Si no afirma que todos los hombres pueden gobernar, hace lo más democrático después de eso: “*afirma que cualquier hombre puede gobernar*”.

Según el autor inglés, prueba del sistema antidemocrático que nos gobierna son las cuestiones políticas que concentran la atención de gobernados y gobernantes. Por un lado los gobernados se preguntan constantemente qué deben hacer con los pobres, cuando lo más lógico en términos democráticos sería que fueran los pobres los que se preguntaran qué debieran hacer con ellos; por otro, la clase gobernante siempre está preocupada por las nuevas leyes que piensa hacer, cuando en un Estado puramente democrático debería preocuparse, primordialmente, por las leyes que está obligada a obedecer. Es en este último punto donde desvela la “falacia” de la representación política; lo que ocurre en este tipo de democracia es –dice- que, como en una aristocracia, “*lo coloca todo en manos de una clase de gente que siempre puede infligir lo que nunca ha de padecer*”. No importa que su intención sea buena o mala, pues “*(...) la acusación no radica en que sean o no altruistas, radica en que, cuando legislan para todos los hombres, se omiten siempre a sí mismos*”. Esta es la manera en la que Chesterton, con la laxitud que le permite la licencia literaria, interpreta una de las principales críticas que los “expertos” han vertido sobre el modelo representativo: la de la imposibilidad de poner en marcha mecanismos óptimos de rendición de cuentas (accountability).

En su dimensión horizontal, la práctica política ha demostrado la poca eficacia de los diseños que buscaban establecer límites y controles entre las diversas ramas del poder público<sup>361</sup>. En numerosos escenarios la teoría de los pesos y contrapesos, que esperaba a los pensadores políticos modernos, no resultó ser del todo eficiente en su tarea de mantener el equilibrio institucional, por ello se han tenido que diseñar nuevos

---

<sup>360</sup> Dado el azar que supone el nacimiento de todo hombre, será imposible determinar las cualidades que los nuevos herederos de la corona tengan para ejercer el gobierno.

<sup>361</sup> Aparte de la construcción teórica de la división de poderes atribuida generalmente a Montesquieu y del principio de legalidad sobre el que se fundan las primeras constituciones modernas, algunos de los principales hechos históricos que determinaron la concepción de la división de poderes fueron, entre otros: la Carta Magna de 1215 y la *Bill of Rights* de 1689 en Inglaterra, los Estados Generales y la rebelión del Tercer Estado en Francia en 1789, el caso *Marbury Vs. Madison* que en 1803 dio lugar al control de constitucionalidad en los Estados Unidos, la instauración de las Cortes de Cádiz de 1810 en España, y la creación de los cabildos independentistas en las colonias latinoamericanas durante las primeras décadas del siglo XIX.

mecanismos y otros se han ido corrigiendo al paso. Algunas de estas medidas se han concentrado, por ejemplo, en posibilitar que el poder legislativo sancione al ejecutivo cuando éste desconozca sus decisiones, que el judicial pueda obligar al legislativo a ajustar las leyes que produce a los criterios constitucionales, o que el ejecutivo conserve su autonomía en la aplicación de ciertas políticas que no tienen que ser de necesaria incumbencia de los tribunales<sup>362</sup>. Estas cuestiones, sin embargo, hacen parte de un extenso debate en torno a la necesidad de redefinir la división clásica de los poderes que, por razones metodológicas, no vamos a abordar aquí. Lo que nos interesa ahora es referirnos a los problemas que surgen al intentar garantizar una rendición de cuentas vertical, pues nos parece son los que afectan de manera más grave el funcionamiento del sistema representativo.

El hecho de que en la democracia representativa la concepción de la soberanía ya no fuera nacional sino popular significaba, en últimas, que el poder siempre residía en el pueblo y nunca en sus representantes. Los electores debían contar pues con los instrumentos necesarios para exigir una constante rendición de cuentas a aquellos que hubiesen escogido para desempeñar, en su nombre, las funciones de gobierno. Siendo el pueblo soberano, es el único al que le compete definir las condiciones y mecanismos a través de los cuales delegará su autoridad, así como la ordenación, dentro del programa de acción, de las cuestiones que deben decidirse mediante el procedimiento democrático<sup>363</sup>. Como se sabe, las elecciones son el procedimiento a través del cual el pueblo suele delegar su autoridad, y aparte de ser la forma más común de participación ciudadana, constituyen un mecanismo de control. Los comicios no sólo sirven para que los ciudadanos le otorguen al candidato un voto de confianza hacia el futuro (prospectivo), sino también para que evalúen la gestión de sus representantes hacia el pasado (retrospectivo).

En principio, las elecciones simbolizan un contrato entre votantes y representantes en el que éstos se comprometen a cumplir las promesas de campaña contenidas en su programa de gobierno. No obstante dicho contrato queda desvirtuado si se tienen en cuenta tres factores que determinan la falta de correspondencia entre las políticas propuestas con

---

<sup>362</sup> Ver sobre estas medidas P. PETTIT, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 301.

<sup>363</sup> Véase: R. DAHL, *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona, 1992, pp. 140-141.



anterioridad a las elecciones y las que se intentan llevar a la práctica con posterioridad al proceso:

El primero de ellos es que, por lo general, la gran mayoría de ciudadanos no conocen a fondo las propuestas políticas de los candidatos y tampoco tienen claridad sobre las distinciones programáticas entre los partidos. Esta falta de coherencia ideológica permite que las formaciones políticas acudan al mercado de temas disponibles y echen mano de toda una amalgama de ideas, sin importarles que muchas de ellas resulten contradictorias entre sí<sup>364</sup>.

El segundo es que por más que el mandato representativo implique el respeto a la autonomía parlamentaria de los representantes, éstos se encuentran sometidos por un mandato de tipo imperativo con respecto a los estatutos de sus partidos. Pues así buena parte de los textos constitucionales prohíben de manera explícita la sumisión de los representantes a la voluntad de sus electores, en el desarrollo legal y jurisprudencial predomina la tendencia a reducir su margen de acción en aras de mantener la denominada “disciplina de partido”<sup>365</sup>.

El tercer factor es que una vez están ejerciendo la representación, el acceso a nueva información o un eventual cambio en las circunstancias puede llevar a los representantes a replantearse la pertinencia de poner en práctica sus promesas de campaña<sup>366</sup>. Este dilema entre ceñirse al mandato de sus electores o ser consecuente con las necesidades del resto de la sociedad es lo que Sartori denomina la tensión entre la receptividad y la responsabilidad<sup>367</sup>.

---

<sup>364</sup> Al acudir a la masa de temas disponibles en el mercado libre “*para entresacar de ellos los presupuestos pragmáticos de su ulterior existencia*”, los partidos pierden su vocación transformadora. Véase: U. BECK, *La democracia y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 2000, p.41.

<sup>365</sup> De otro lado se sostiene que si la autoridad del partido sobre el representante no existe, los electores no podrán influir sobre el contenido de las políticas ni exigir la rendición de cuentas. Esta es una de las razones por la que los sistemas representativos como el parlamentario requieren de la disciplina de los partidos Véase: G. SARTORI, *Ingeniería constitucional comparada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 112.

<sup>366</sup> Véase: B. MANIN, A. PRZEWORSKI y S. STOKES, “introduction” en *Democracy, Accountability and Representation*, Cambridge University Press, 1999, 38-42.

<sup>367</sup> G. SARTORI, *Elementos de teoría política*, Alianza, Madrid, 1992, pp. 230-236.

Si exceptuamos la posibilidad de ratificar o castigar la gestión de los representantes a través de un voto retrospectivo, bajo ninguno de los anteriores escenarios podemos dilucidar algún mecanismo vertical de rendición de cuentas que asegure que el mandato del elector sea respetado. A estos supuestos hay que agregar otros como, por ejemplo, que la cercanía de los altos círculos políticos con los medios de comunicación les permite “manipular” a los electores para que cambien de opinión; que el nivel de complejidad alcanzado por los procesos estatales reduce la cantidad y la calidad de la información que se les trasmite a los ciudadanos; o que las políticas públicas de mayor relevancia están condicionadas por la influencia de distintos agentes externos carentes de cualquier legitimidad democrática. Lo que se constata, en últimas, es que entre más intrincados resultan los procedimientos de toma de decisión al interior del Estado, más difícil es para los ciudadanos no ya vigilar y controlar sino, lo que es todavía peor, interactuar en términos generales con el poder político.

A todas luces resulta obvio que el voto es un mecanismo insuficiente de participación, su escasa influencia en los procesos de toma de decisión incrementa el sentimiento de apatía por la política y extiende todavía más la separación entre representantes y representados. Cuando los ciudadanos pierden interés en vincularse activamente en los asuntos públicos, renuncian paulatinamente a ejercer su deber de vigilancia y control sobre el gobierno. Como consecuencia lo que se tiene es un sistema carente de legitimidad en el que los mecanismos de rendición de cuentas o bien no existen, o, si existen, son ineficaces<sup>368</sup>.

Ahora bien, la exclusión del común de la ciudadanía del debate público y la consecuente crisis de legitimidad del modelo representativo también puede ser explicada desde el fenómeno de la tecnificación de la política. Muchos de los políticos actuales se han hecho profesionales de la política, es decir, han tenido una formación dirigida al ejercicio del gobierno, y en este proceso se han privilegiado, por encima de los liderazgos sociales, los perfiles económicos y gerenciales. En ese sentido, así como los representantes se han transformado en administradores, el Estado ha dejado de ser un garante de libertades para convertirse en una gran empresa preocupada, únicamente, por generar un superávit

---

<sup>368</sup> Sobre la necesidad de encontrar nuevas formas de involucrar activamente a los ciudadanos en la toma de decisiones políticas y de la importancia de los procesos de deliberación pública. Véase: D. HELD, *Modelos de democracia*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 306-318, y J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 381-392.

contable. Una vez se ha abierto la veta de la especialización, la democracia es remplazada por una tecnocracia en las que los temas de mayor interés público son sustraídos de los ámbitos de discusión política para ser entregados a un grupo de expertos que, generalmente, conocen a la perfección las leyes del mercado pero desconocen absolutamente los criterios más elementales de justicia.

El proceso de decadencia de las formas representativas se extiende también a otro tipo de instituciones sociales como la iglesia, las agremiaciones o los sindicatos, que si bien se estructuraban sobre modelos jerárquicos, dependían, en su base, de la solidaridad y el compromiso activo de sus integrantes. En su lugar han surgido nuevas formas de vinculación social menos sólidas que tienden a diluirse en la virtualidad impersonal de la comunicación tecnológica<sup>369</sup>. Esta nueva forma de relacionarse, ligada al ámbito de la Internet, aunque es cierto que abre un abanico de posibilidades para la participación política, también ha tenido un efecto negativo sobre la democracia, pues ha ido suprimiendo el diálogo directo entre ciudadanos, dificultando tanto la identificación de los intereses individuales como la coordinación y consecución de los intereses colectivos<sup>370</sup>.

En suma, la ineficacia de los mecanismos de control, la poca incidencia de la participación ciudadana, el profundo distanciamiento entre representantes y representados, la incapacidad de los partidos para interpretar y encauzar de manera coherente los distintos intereses al interior de la sociedad, y el creciente desplazamiento de la política por la economía, son síntomas no solo de la deformación del sistema

---

<sup>369</sup> Sobre este punto resulta importante conocer el concepto de “modernidad líquida” usado por Bauman como una metáfora de la realidad cada vez menos sólida en la era de la globalización. Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*, FCE, México, 2002. También véase: R. D. PUTNAM, *El declive del capital social. Un estudio internacional sobre las sociedades y el sentido comunitario*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003, p.648.

<sup>370</sup> Pese a que las nuevas redes sociales creadas en la Internet propiciaron movilizaciones sociales que han derrocado gobiernos autoritarios, como fue el caso de las llamadas “primaveras árabes”, los resultados finales no han sido los mejores. Las aspiraciones democráticas terminaron diluyéndose ante la poca organización y la falta de coherencia ideológica del movimiento ciudadano. Lo peor de todo esto es que la anarquía fue aprovechada por grupos todavía más violentos y antidemocráticos para ocupar el poder que dejaban los derrocados. Uno de los casos paradigmáticos es el de Egipto en el que se pasó de la dictadura de Hosni Mubarak al fundamentalismo religioso de los Hermanos Musulmanes y, después, a la dictadura de un régimen militar. Pero sobre este punto en particular hablaremos detenidamente en el siguiente capítulo. Por ahora decir que no son pocas las amenazas que se ciernen sobre la democracia. La hegemonía de la ideología del mercado y la crisis del sistema representativo son apenas algunas de sus causas. Ver al respecto: J. REY, *La democracia amenazada*, Universidad Alcalá de Henares, 2012.

representativo sino de una crisis integral de la democracia moderna. Corregir los graves problemas que afectan la democracia representativa exige, pues, vincular realmente a los ciudadanos con el ejercicio del gobierno, diseñar y poner en práctica instrumentos de control que fortalezcan la relación representantes-representados, y asegurar que las acciones del Estado no sobrepasen el marco de garantías constitucionales instituidas para proteger tanto las libertades individuales como las colectivas<sup>371</sup>. Al final, de lo que se trata es de entender que si bien la democracia indirecta pareciera ser la que mejor se adapta al mundo contemporáneo, su buen funcionamiento depende de una sociedad vigilante y activa y, por supuesto, de que se abran vías de comunicación directa entre la ciudadanía y el poder político.

---

<sup>371</sup> Boaventura de Sousa Santos señala la necesidad de insertar en la democracia representativa elementos propios de una democracia participativa. De lo que se trata es que ante la creciente “pasividad del Estado” en su función regulatoria, una ciudadanía activa pueda contener la arremetida de los “fascismos societales” que “(...) invaden y colonizan esa pasividad”. B. SOUSA SANTOS, *Reinventar la democracia*, traducción de Diego Palacios, Abya Yala, Quito, 2004, p. 42 ss.

## Capítulo III

### La lucha por la libertad

La libertad deja de ser un valor intangible para convertirse en una experiencia real cuando se lucha por conquistarla o mantenerla. Puede que se trate de una experiencia efímera, pero eso no quiere decir que no sea genuina. Nadie podría negar que tanto en la antigüedad clásica como en la modernidad ilustrada la libertad era un sentimiento palpable en el ambiente moral y político. Pocas veces, como en esos breves periodos de la historia, las personas se habían aferrado a la libertad con tanta fuerza, habían dicho tanto sobre ella o se habían entregado con tal ímpetu a la tarea de materializarla. Los clásicos y los modernos eran conscientes de la originalidad de su época, estaban convencidos de que su mundo había parido un nuevo ser humano, uno completamente distinto a todos los que le precedieron<sup>372</sup>.

Con la misma convicción que los griegos defendían la independencia de su comunidad, los ilustrados reivindicaban su independencia individual. Los primeros privilegiaban los intereses colectivos y fomentaban los lazos que aseguraban la convivencia, los segundos priorizaban los intereses particulares y estimulaban el individualismo como motor del progreso. Los unos apreciaban el ocio que le permitía al ciudadano hacer política tanto como los otros apreciaban el trabajo y las habilidades comerciales del “buen” burgués. Al compararlos las diferencias parecían evidentes, pero en el fondo coincidían en una idea

---

<sup>372</sup> Que la Convención adoptara el *Calendrier républicain* en lugar tradicional calendario gregoriano, demuestra que los franceses le dieron a la Revolución tal trascendencia histórica, que vieron necesario refundar el tiempo de los hombres a partir de este acontecimiento único. Thomas Paine fue otro que vio en la Revolución la llegada de una nueva época para la humanidad: “En el exordio declaratorio, que sirve de prefacio a la declaración de derechos, vemos el espectáculo solemne y majestuoso de un país que emprende la labor de establecer una forma de gobierno bajo los auspicios de su Creador, escena tan nueva y tan trascendentalmente sin par en el mundo europeo, que el nombre de Revolución resulta mezquino para determinar su carácter, que alcanza a ser una regeneración del hombre”. En T. PAINE, *Los Derechos del Hombre*, op. cit., p. 89.

fundamental: en ambos la libertad tenía que ver con una aspiración a *vivir sin estar dominado por nada ni nadie*.

Históricamente la manera en la que los seres humanos han reivindicado y experimentado su libertad ha sido enfrentándose al poder que intenta someterlos. La resistencia está ligada directamente con la idea de ser libre. Los clásicos preferían morir antes que someterse al sátrapa persa por la misma razón que los modernos se embarcaban en sangrientas revoluciones contra el absolutismo monárquico. Preferían sacrificar su propia vida antes que conservarla atada al arbitrio de una voluntad ajena. Por eso, de todos los contenidos semánticos que se le han querido atribuir a la palabra Libertad, el de *no dominación* es el que más ha perdurado; lo es, quizá, porque se acerca como ningún otro a su significado más básico.

Si se observa, buena parte del universo cultural griego lo conformaban dioses y mortales que brillaron precisamente por resistirse a la dominación. En la tradición mitológica, Cronos, Zeus y Prometeo repitieron uno tras otro la historia del hijo que se rebela al padre. En la *Iliada*, Aquiles desata su furia épica indignado ante las arbitrariedades del rey Agamenón; y en la *Odisea* el héroe es castigado por haberse atrevido a disputarle al Olimpo la gloria en la victoria de Troya<sup>373</sup>. Del mismo modo, desde los prolegómenos de la modernidad la resistencia a la opresión ha sido uno de los principios centrales del ideario liberal; estaba detrás de la consagración inglesa del *habeas corpus* y a él apelaron con igual pasión franceses y norteamericanos cuando proclamaron sus documentos fundacionales. La aparición de la democracia, del Estado de Derecho y de las libertades básicas no podría entenderse sino es a través de esa pugna constante entre el individuo y los poderes que pretenden someterlo<sup>374</sup>.

Habrá que aceptar entonces que la lucha por la libertad ha desencadenado varias de las mayores transformaciones políticas de la humanidad; aunque al hacerlo, valga también decirlo, haya dejado tras de sí una larga estela de violencia y fragmentación. Para algunos, se trata del precio a pagar cuando la rebelión pretende triunfar para convertirse en ley. Así lo creía Jefferson cuando afirmaba que la sangre de patriotas y tiranos “(...) *era el*

---

<sup>373</sup> También el teatro griego tejía sus tragedias recurriendo constantemente a esta confrontación básica. Sófocles inmortalizó el sacrificio de Antígona por resistirse a poner las leyes de Creonte por encima de las dictadas por la “justicia eterna”.

<sup>374</sup> Junto a la indudable contribución del Derecho civil romano, el sustrato de lo que conocemos como “Derecho occidental” lo componen los derechos políticos concebidos en la antigua Grecia y los derechos individuales conquistados en las Revoluciones liberales.

*abono natural de la libertad*<sup>375</sup>, así también lo creían los jacobinos que “vivificaron” la Revolución francesa durante varias décadas gracias, en buena medida, a que sus más ilustres hombres se encargaron de alimentarla con el sacrificio de nacionales y extranjeros<sup>376</sup>.

Afortunadamente no todo lo que tiene que ver con el espíritu de rebeldía conduce a la destrucción y la muerte. Los grandes avances del conocimiento han dependido también de posiciones insurrectas frente a verdades establecidas. El uso de la razón estimuló en el intelecto humano visiones críticas de la realidad. El despertar filosófico y científico de la Ilustración le debe mucho a esa actitud renuente a aceptar el pensamiento tradicional sobre el que se sostenía el Antiguo Régimen; de ahí que el espíritu descreído e inquieto de los ilustrados inspirara máximas como el *de ómnibus dubitandum* de Descartes y el *sapere aude* de Kant.

Durante el siglo XVIII y buena parte del XIX dicha actitud de rebeldía será una influencia determinante en varias de las facetas de la expresión cultural. La lujuria escandalosa de la prosa de Sade sacudió a las multitudes con la misma intensidad que lo hizo la violencia incendiaria de los panfletos de Marat. Sobran los ejemplos para demostrar la radical importancia que cobraría el acto revolucionario en sí mismo. Detrás del gesto solitario de Thoreau, que eligió la cárcel antes que violar los preceptos de su conciencia, se encuentra la misma motivación que llevó a hombres como Bolívar a emprender la gesta emancipadora de todo un pueblo; a los dos los movía el convencimiento de que, como había expresado Goethe, “*sólo merece la vida y la libertad quien ha de conquistarlas diariamente*”<sup>377</sup>.

---

<sup>375</sup> Thomas Jefferson, que en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos ya había sacralizado la rebelión como un derecho y un deber, en una carta al coronel William Smith justificaba de esta forma la Revolución norteamericana: “¿Qué país puede defender sus libertades si a sus gobernantes no se les recuerda de cuando en cuando que su pueblo conserva el espíritu de resistencia? Que tomen las armas. El remedio consiste en hacerles rectificar en cuanto a los hechos, perdonarles y pacificarles. ¿Qué significan unas cuantas vidas perdidas en un siglo o dos? El árbol de la libertad debe ser vivificado con la sangre de patriotas y tiranos. Es su abono natural”. Documento incluido en W. EBENSTEIN, *Pensamiento político moderno*, op. cit., p. 132.

<sup>376</sup> La guerra civil y el “régimen del terror” jacobino no eran más que un preludio a la carnicería que se extendería por todo Europa con las guerras napoleónicas. En este punto la historia le dio la razón al representante Vergniaud cuando, ante toda la Convención, acusó a la Revolución de ser el “Cronos que se devora a sus propios hijos”.

<sup>377</sup> J. W. GOETHE, *Fausto* 11570, traducción de Pedro Gálvez, Random House Mondadori, Barcelona, 2013.



Ahora bien, por más que se manifieste en campos tan diversos como la ciencia o el arte, no hay que perder de vista que la rebeldía es ante todo una actitud política. La oposición a cualquier tipo de ortodoxia expresa siempre una negación de las normas o, lo que es lo mismo, una negación del poder. Rebelarse supone enfrentarse a lo instituido socialmente, incluso si en apariencia resultase ser algo generalmente aceptado. Quien se rebela lo hace convencido de que la suya es la más justa de las luchas, pues siente que al luchar por su libertad está luchando también por la libertad de todos los seres humanos.

Defender la libertad implica defender la concepción de una justicia eterna y universal. De hecho, el Derecho natural, basado en una voluntad autónoma y racional, postula una justicia que hay que conquistar en la lucha, “(...) *no una justicia desde lo alto que, distributiva o retributivamente, prescribe a cada uno su ración, sino una justicia activa, una justicia desde abajo, a fin de que no se le necesite ya*”<sup>378</sup>.

Precisamente, una de las enseñanzas que nos deja la agitada historia política del siglo XX es que la constitucionalización de valores como libertad y justicia responde a la necesidad de reconocer de manera expresa la existencia de una naturaleza humana. La rebelión es un acto que solo puede esperarse de aquel que ve a los seres humanos como portadores de derechos inherentes e imprescriptibles. No tendría sentido el rebelarse si no hay en uno mismo y en los demás nada trascendente que conservar. Cuando el esclavo se levanta contra su yugo reivindica algo que no le pertenece únicamente a él, constituye un lazo que comparte con todos, incluidos los que le maltratan y le oprimen. En el momento de rebelarse el individuo no es, por sí solo, el valor que quiere defender, es necesario, para que ese valor exista, contar con la humanidad entera. “*Yo me rebelo, luego todos somos*”, dijo Camus<sup>379</sup>.

La rebelión es el acto de alguien que ha adquirido la conciencia de sus derechos. Y en efecto, después de las revoluciones liberales hay en nuestras sociedades un aumento de la noción del ser humano y de sus derechos naturales, lo que no ocurre es que en la práctica dicho conocimiento se traduzca en la percepción de llevar una vida realmente libre. Paradójicamente, la sensación de libertad no ha aumentado proporcionalmente a la conciencia que las personas han adquirido de ella<sup>380</sup>.

---

<sup>378</sup> E. BLOCH, *Derecho natural y dignidad humana*, trad. Felipe González, Dykinson, Madrid, 2011, p. 49

<sup>379</sup> A. CAMUS, *El hombre rebelde*, traducción de Luis Echávarri, Losada, Buenos Aires, p. 30.

<sup>380</sup> *Ibidem*, p. 28.

Un ejemplo temprano y muy dicente de ese sentimiento de insatisfacción frente a lo que en últimas termina siendo el sueño de la libertad, lo encontramos en Simón Bolívar, uno más de los “quijotes libertarios” de la modernidad<sup>381</sup>. En el *Mensaje al Congreso de Angostura* (1819), en pleno cenit de su gloria, Bolívar advierte sobre lo inasible del ideal y lo en vano del sacrificio. En un momento álgido de las guerras de independencia, justo cuando era honrado con el título de “El Libertador”, pronuncia lo que para él es una terrible verdad: *las naciones de hombres libres no tienen lugar en el mundo, no existen, los pueblos están condenados a arrastrar siempre tras de sí la tiranía*.

Muchas naciones antiguas y modernas han sacudido la opresión; pero son rarísimas las que han sabido gozar de algunos preciosos momentos de libertad: muy luego han recaído en sus antiguos vicios políticos, porque son los pueblos más bien que los gobiernos, los que arrastran tras sí la tiranía. El hábito de la dominación los hace insensibles a los encantos del honor y de la prosperidad nacional, y miran con indolencia la gloria de vivir en el movimiento de la libertad, bajo la tutela de las leyes dictadas por su propia libertad. Los fastos del universo proclaman esta espantosa verdad<sup>382</sup>.

La libertad se nos presenta en Bolívar como un sueño inalcanzable; ha comprobado en carne propia el fracaso de la modernidad en su cometido de emancipar a la humanidad de sus cadenas. Colmado del espíritu decimonónico, el caraqueño asumió la titánica tarea de vencer el yugo que sometía a millones de personas, y lo hizo con tal determinación que logró lo que pocos creían<sup>383</sup>. Pero nada importarían tantas batallas ganadas y perdidas si, al final, aquellos que pretendía emancipar siguieron estando tan encadenados como antes. Cuando Bolívar anuncia esta fatídica verdad lo hace con la gravedad de quien renuncia a su fe porque ha dejado de creer. Su pesimismo es un claro síntoma de la progresiva desidealización de los valores modernos, está a mitad de camino entre la nostálgica añoranza de los románticos y el crudo realismo de los nihilistas.

---

<sup>381</sup> No fueron pocos los hijos de la modernidad que, como Bolívar, dedicaron su vida a la consecución de la utopía libertaria. Paine, Napoleón, Garibaldi o Lincoln también creyeron posible la titánica empresa de emancipar a los hombres de sus cadenas, y con esa convicción llevaron sus actos al terreno de la guerra.

<sup>382</sup> Fragmento del “Mensaje al Congreso de Angostura”, recopilado en R. D. ZUBIRÍA, *Breviario del Libertador*, Bedout, Medellín, 1989, p. 1319.

<sup>383</sup> El barón Von Humboldt en alguna ocasión dijo delante de Bolívar que “(...) *aunque en América las circunstancias estaban dadas para tal empresa* (liberación), *allí faltaban hombres capaces de realizarla*”. Más adelante, en una carta a O’leary, demostraría haber cambiado de opinión: “*Jamás le creí llamado a ser el jefe de la cruzada americana. Lo que me asombró fue la brillante carrera de Bolívar a poco de habernos separado*”. Véase: I. LIÉVANO, *Bolívar*, Random House Mondadori, Bogotá, 2010, p. 74.

La gravedad del caso de Bolívar, que encarna el de una buena parte de los hijos de la modernidad, es que con la derrota de los viejos valores se abre el camino a la expansión del racionalismo positivista que desestima la dimensión axiológica del ser humano. Es el último paso antes de que finalmente triunfe entre los modernos “(...) *el arribismo individualista que además piensa que ha superado toda moral por el solo hecho de que ha abandonado toda esperanza de una vida cualitativamente superior*”<sup>384</sup>. El hombre descreído quiere entregarse entonces, y sin ninguna interferencia, al regocijo de sus sentidos y a la satisfacción de sus instintos, negando de lleno la importancia que tiene para su existencia el acto libertario de *oponerse a ser dominado*.

Lo que haremos a continuación es tratar de entender las circunstancias que, a nuestro juicio, mantienen en vilo la esperanza de la emancipación. Hablaremos, por tanto, de las causas que explican la ausencia de rebeldía en los tiempos que corren, y esto pasa por entender las implicaciones que tuvo el paso de la sociedad civil a la sociedad de masas. Señalaremos, en ese orden, cinco hechos que consideramos determinantes en dicha mutación: la conversión de la cultura burguesa en una cultura de masas; la aparición de los totalitarismos y su consolidación a través de las estrategias de propaganda y la utilización ideológica de los medios de comunicación; la transformación de la economía en un sistema económico autorregulado que somete el sentido de lo humano a las leyes de mercado; la grave amenaza que lo anterior supone para la supervivencia de nuestra especie y el equilibrio del entorno natural; y la dinámica negativa de una globalización que socava las identidades de los pueblos y la soberanía de los estados, anteponiendo, en su proceso integrador, los intereses del capital a las necesidades más fundamentales de los ciudadanos. Al final, como ya habíamos anunciado, dedicaremos un apartado a reivindicar el valor de la política como fundamento de la libertad humana.

---

<sup>384</sup> E. ZULETA, *Elogio a la dificultad*, Hombre nuevo, Medellín, 2011, p.16.

## 1. La ausente rebeldía

Las razones que pudieran explicar por qué la rebeldía ha dejado de ser la principal garantía de la libertad son difíciles de acotar. En primer lugar habría que decir que, en el Estado constitucional moderno, la inclusión de una cláusula de rebelión es un imposible lógico. Después tendría que hacerse un repaso de todas las circunstancias sociales, políticas y económicas que determinaron el conformismo del ser humano contemporáneo. Desde luego esta tarea desborda nuestras posibilidades, por ello nos limitaremos a demostrar que la ausencia de rebelión no se debe solo a que las personas han perdido su capacidad de desobedecer sino también -lo que es todavía peor- a que ni siquiera se da cuenta de que obedecen.

Desde el punto de vista legal, o más precisamente desde la estricta teoría jurídica, decimos que en los estados constitucionales la rebelión es un imposible lógico porque una Constitución que consagre la posibilidad de negarse a cumplir sus mandatos perdería toda obligatoriedad. Sin capacidad de coerción desaparecería la seguridad jurídica y sin ella el sistema colapsaría. No existen, por ende, cláusulas de categoría constitucional que proclamen de manera explícita el derecho a *no cumplir* las normas<sup>385</sup>. Existen sí, ciertas garantías como la *objeción de conciencia* que en casos excepcionales liberan al individuo de algún deber legal<sup>386</sup>. No hay necesidad de explicar más a fondo las razones por las cuales ningún sistema jurídico con vocación de permanencia puede permitirse incluir una cláusula general de rebelión. Sería como pedir que en el corazón del edificio del Derecho se instale un botón de autodestrucción al que cualquiera tiene acceso. Además, valga decir, la rebelión no se hace por mecanismos legales; al contrario, cuando la rebelión ha

---

<sup>385</sup> El artículo 20, numeral 4 de la Ley fundamental de Bonn dice lo siguiente: “Contra cualquiera que intente eliminar este orden todos los alemanes tienen el derecho de resistencia cuando no fuere posible otro recurso”. El artículo, sin embargo, no puede ser considerado una cláusula de rebelión pues no constituye un recurso que puedan usar los ciudadanos cuando pretendan excluirse a sí mismos del cumplimiento de la ley. Lo único que hace es declarar la legitimidad de la resistencia cuando se han roto todos los fundamentos del orden estatal. Además, su interpretación no puede separarse de los estragos del nazismo en la historia reciente de Alemania.

<sup>386</sup> La objeción de conciencia reconoce la existencia de un ámbito personalísimo inviolable. Poder recurrir a la conciencia como justificación válida para ser eximido de una obligación jurídica significa que el ordenamiento jurídico contempla la posibilidad de que, en ciertas ocasiones, la ética privada se imponga a la ética pública; por ello acepta como legal y legítimo que el individuo se resista a cumplir un deber jurídico que lo obliga a violar los preceptos de su moralidad más íntima.

adquirido la fuerza de una revolución lo que pretende, precisamente, es derrumbar el orden establecido con todo y su aparato normativo<sup>387</sup>.

Ahora bien, el problema no es que la legalidad se oponga a la rebelión sino que ya no hay rebelión que se oponga a la legalidad. La desidealización se transforma en resignación cuando cobra fuerza el sofisma de que el ser humano por fin ha alcanzado su libertad; las personas carecen de motivaciones para luchar porque han sido convencidas de que cualquiera otro mundo posible tan solo puede ser peor. En los países en los que triunfó el liberalismo el disfrute la libertad se da como un hecho irrefutable<sup>388</sup>. Y si se acepta que la libertad ha triunfado y está cada vez más garantizada, no hay justificación alguna para subvertir el régimen. Rebelarse es una posibilidad proscrita, carece de legitimidad, es un atentado contra las conquistas más valiosas de la civilización.

También es cierto que el poder ha aprendido a responder a los actos de rebelión con mucha más sofisticación. Como los antiguos métodos resultan hoy inaceptables, los mecanismos represivos se han tecnificado, son menos perceptibles; hemos pasado del efecto ejemplarizante de las ejecuciones públicas a la vigilancia silenciosa de las cámaras y la persuasión subrepticia de los medios de comunicación. En términos económicos la prevención es menos costosa y más efectiva que el castigo, por eso no suele esperarse a que la disidencia se convierta en Revolución para reprimirla. La represión en los países democráticos se camufla en las formas; al contestatario ya no se le elimina, se le acoge dentro del régimen, se le da a probar las mieles del poder abrazándolo dentro del sistema pues “en la democracia caben todos”. Al final, una vez desponzoñadas sus ideas más tendenciosas, terminan siendo parte del amalgamado multicolor que sostiene al *status quo*.

Con la homogeneización cultural llevada a cabo por la globalización y después de la derrota geopolítica del comunismo, el capitalismo se presenta ante el mundo como el único modelo, la única ideología. El “fin de la historia” es también el fin de las alternativas, no existe otro camino hacia la libertad que el que nos ha marcado el modelo

---

<sup>387</sup> Recientemente ha sido publicada interesante obra acerca de la compleja relación entre los derechos, la democracia y la rebelión. Véase: R. GARGARELLA, M. BERNUZ, C. MARCUELLO y R. SUSIN (eds.), *Democracia y protesta. El valor democrático del derecho a la protesta*, Sibirana, Zaragoza, 2015.

<sup>388</sup> Karl Popper, por ejemplo, consideraba que con todo y sus falencias la Civilización Occidental “(...) es la más libre, más justa, más humanitaria de todas las que hemos conocido a lo largo de la historia de la humanidad.”. K. POPPER, *En busca de un mundo mejor*, traducción de J. Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 1994, p. 157.

democrático liberal: *la economía de libre cambio, un gobierno representativo y la protección de los derechos individuales componen la sagrada trinidad del credo político contemporáneo.*

La predisposición para poner en duda la legitimidad del poder establecido se fue difuminando con la decadencia de los valores burgueses. Acostumbrados a la titularidad de sus derechos y a llevar una vida relativamente fácil en términos materiales, los individuos olvidaron la proeza que supuso la conquista de sus libertades y comodidades. El *laissez faire, laissez passer* que había surgido como una reivindicación de independencia frente al Estado, se transformó en apatía y negligencia ante la política. El peligro que advirtió Constant terminó convirtiéndose en terrible realidad: *ensimismado en el disfrute de sus placeres, el ser humano se había olvidado de que al renunciar a la política estaba renunciando también a tomar las riendas de su propio destino.*

Por confundir el concepto de libertad como *no-dominación* con el de libertad como *no-interferencia*, los modernos pasaron por alto la enseñanza fundamental del legado griego: *si no participas activamente del gobierno colectivo no será posible que te gobiernes a ti mismo.* La burguesía moderna desestimó la importancia de la práctica política como fundamento de la libertad; su idea de un ser humano libre era la de alguien que gozaba de independencia económica; el propietario que al hacerse dueño de sus bienes materiales se hacía dueño de su vida, que identificaba la virtud con el comercio y la felicidad con la riqueza, que consideraba la participación en el gobierno como un ejercicio inocuo y la intervención estatal como un obstáculo en la consecución de sus intereses particulares.

No obstante, ese *homo economicus* que iba a ser el dueño del mundo nunca llegó a gozar de la autonomía que tanto anhelaba, por el contrario, degeneró en la versión de un ser humano carente de intereses propios, banalizado, cosificado, reducido a la doble función de ser consumidor y objeto de consumo. Su libertad fue reducida a la posibilidad de escoger entre infinidad de productos en el supermercado, cambiar el canal del televisor o navegar en el océano de información que le proporciona la Internet. El burgués contemporáneo ha mutado de un *homo economicus* a un *homo consumens*<sup>389</sup>.

Los objetivos del *homo consumens* ya no se centran en alcanzar su independencia económica. No tiene que preocuparse por la libertad de comercio en un mundo en el que

---

<sup>389</sup> El *homo consumens* es el término acuñado por Erich Fromm para definir al ser humano contemporáneo. Véase: E. FROMM, *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, Paidós, Barcelona, 1987, pp. 30 ss.

los mercados ya han sido "liberalizados". Tampoco le importa la libre posesión y explotación de sus propiedades porque, de hecho, cada día son menos los que pueden ser propietarios (pues si el comunismo despojaba al individuo de su propiedad privada en nombre del Estado, el neoliberalismo se la arrebató para entregársela a los grandes capitales). Lo que le interesa entonces al *homo consumens* es consumir para saciar su hambre de ser, compensar con objetos su vacuidad, paliar de cualquier manera su sensación de impotencia y soledad frente a un mundo desmesurado que lo ignora como individuo.

Expresarse libremente ya no consiste en atreverse a exponer ideas que supongan transformaciones sociales, sino en el deseo de ser *identificado-diferenciado* entre la masa informe por la manera en la que va vestido, su estilo de peinado o la música que escucha<sup>390</sup>. Cada vez es más común que la angustia existencial que lo acecha se manifieste a través de cuadros depresivos y comportamientos psicopatológicos como la sobrealimentación o la acumulación compulsiva. Subordinándose a las cosas que producía, el ser humano se alienó de sí mismo, no se percató de que idolatraba lo que había construido con sus propias manos, desconoció la riqueza que ya poseía en sus cualidades y capacidades intrínsecas. El acto de producir y consumir se volvió un poder ajeno, "*ubicado por encima de él y contra él, en lugar de ser dominado por él*"<sup>391</sup>. Aparte de mercancías y tecnologías, el capitalismo industrial nos heredó un mundo en el que los humanos, en lugar de desear *ser* mucho, desean *tener* mucho<sup>392</sup>. Así llegamos al paroxismo consumista que convirtió la utopía moderna de la sociedad civil en la distopía actual de la sociedad de masas<sup>393</sup>.

---

<sup>390</sup> "La lucha progresista por la democratización expresiva y por la liberalización sexual ha sido brutalmente superada y trivializada por la decisión del poder consumista de imponer en este punto una tolerancia tan amplia como falsa". P.P. PASOLINI. "Abjuración de la Trilogía de la vida", en *Cartas luteranas*, op. cit., p. 68.

<sup>391</sup> E. FROMM, *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, op. cit., p. 94.

<sup>392</sup> Acertaba Marx cuando advirtió que todos los sentidos físicos y mentales serían reemplazados por un único sentido: el de *tener*. "En lugar de *todos* los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de *todos* estos sentidos, el sentido del *tener*". Véase: K. MARX, "Propiedad privada y comunismo" V, en *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. F. Rubio, Alianza, Madrid, 2001, p. 144.

<sup>393</sup> A pesar de que considerar la "sociedad de masas" un producto de la sociedad industrial contiene, de por sí, un carácter marcadamente ideológico, lo cierto es que constituye una de las ideas con más fuerza de la contemporaneidad. Por eso, por más que pueda llegar a considerarse incluso una especie de "mito, es por lo menos significativo que la comunidad académica, desde diversas áreas, haya abordado este tema con innumerables estudios, la gran mayoría de ellos con una perspectiva crítica. Para Salvador Giner, por ejemplo, la idea de la "sociedad de masas" esconde a menudo una visión pesimista y exagerada de la realidad. Véase: S. GINER (1976), *Mass Society*, Academic Press, New York. Versión en castellano: *Sociedad Masa: crítica al pensamiento conservador*, Edic. 62, Barcelona, 1979. Alan Swingewood



## 2. De la sociedad civil a la sociedad de masas

La noción de sociedad, en un principio, no guardaba diferencia alguna con la noción de comunidad política. En la Grecia clásica -como hemos visto- lo social era idéntico a lo político, de hecho, la etimología de la palabra social no es griega sino latina y proviene de la voz *Socii*, el nombre que se les daba a las tribus y ciudades-Estado aliadas de la República romana. Su uso cobró fuerza desde que Tomás de Aquino tradujo *zoon politikon* como “animal político y social”<sup>394</sup>. Más de mil años antes Cicerón había usado en un sentido muy parecido la expresión *Re publica*; y no fueron pocos los estudiosos del legado griego que identificaron indistintamente lo político con palabras como *cive*, *regnum o dominium*<sup>395</sup>. En todo caso, aunque dicha noción de sociedad se alejó cada vez más de su versión comunitaria ligada a la *polis* griega, siguió siendo utilizada para determinar la idea de Estado hasta la llegada de la edad moderna.

Fueron los ilustrados quienes comenzaron a concebir la sociedad en oposición al Estado, y lo hicieron desde distintas vertientes. En este punto coincidía el discurso en contra del absolutismo de Montesquieu con el de la crítica a los privilegios de Voltaire; ambos veían en la sociedad un ente autónomo, compuesto por individuos independientes y formalmente iguales<sup>396</sup>. En Gran Bretaña, Locke partió de su tesis de la propiedad privada para demarcar la distancia entre la sociedad de propietarios y el gobierno; aunque después de la Revolución Gloriosa tal separación entre la sociedad civil y el Estado disminuyó cuando se fusionaron el Parlamento y el Ejecutivo. Más tarde, representantes de la Ilustración escocesa como Ferguson, Hume y Smith revertirían dicha tendencia al asegurar que la principal característica de la sociedad “civilizada” (civil) no residía en su

---

considera, por su parte, que “el mito de la masa es una base tan necesaria para la legitimidad capitalista moderna como el mito de una cultura de masa universal, igualitaria y socialmente integradora”. Véase: A. SWINGWOOD, *The Myth of Mass Culture*, Macmillan Press, London. Versión en castellano: *El mito de la cultura de masas*, trad. A. Kleinfeld, Premia, México, 1987, p. 111.

<sup>394</sup> *De Regimine Principum*, Lib. I, cap. I. Según decía, “es propio de la naturaleza del hombre vivir en una sociedad de muchos”. Ver también *Summa theologiae*, I. 96.4; II.II.109.3.

<sup>395</sup> Egidio Romano (hacia 1285) vertía a Aristóteles diciendo que el hombre es un *politicum animal et civile* (Nota al pie: *Ibidem.*, III, I, 2.). Véase: G. SARTORI, *La política: lógica y método de las ciencias sociales*, trad. Marcos Lara, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, pp. 203-204.

<sup>396</sup> La nueva noción a menudo coexistió con la identificación más tradicional de sociedad civil y política con Estado, como en el caso de Rousseau y luego de Kant. Para Rousseau, la sociedad civil es de hecho la sociedad de los ciudadanos; la libertad política significa la participación de miembros libres e iguales en el gobernar y ser gobernados. Véase: J. COHEN y A. ARATO, *Sociedad Civil y teoría política*, traducción de Roberto Reyes, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 118.

organización política sino en su organización económica, contradiciendo abiertamente la clásica separación aristotélica entre *economía* (οἰκονομία) y *comunidad política* (πολιτική κοινωνία)<sup>397</sup>.

Con la desaparición de la comunidad antigua empieza el proceso de aislamiento individual. Cuando el marco político desborda las fronteras de la ciudad y se extiende a las del Estado, las relaciones entre los individuos comienzan a tornarse virtuales, pues van perdiendo los vínculos físicos que les permitían sentirse integrados al territorio y la colectividad. Los ciudadanos, que ya no perciben sus lazos de interdependencia, se convierten en personas abstractas relacionadas tan sólo formalmente con otras personas igualmente abstractas. Dicha descomposición del espacio público, que traerá consigo la separación entre el Estado y la sociedad civil, ocurre en dos momentos claves: 1) para que el hombre se haga ciudadano, es necesario que se abstraiga de su ámbito familiar y asuma su vida pública, 2) después se da una segunda abstracción, la del individuo que renuncia a hacer parte de lo colectivo o, lo que es igual, la del burgués que gracias a la economía se independiza de la política.

Hegel es, sin duda, quien mayor esfuerzo dedica a tratar de sintetizar esta visión individualista, burguesa y conflictiva de la sociedad, tan propia del siglo XVIII. Según él, en la sociedad civil se presenta una tensión dialéctica entre dos fuerzas: *una centrífuga de particularidad y otra centrípeta de universalidad*. La particularidad hace referencia a las personas individualmente consideradas que poseen deseos y necesidades subjetivas, la universalidad tiene que ver con la interacción entre esas personas concretas y tiende a la integración de los individuos. Si bien la tensión entre ambas fuerzas mantiene un equilibrio que le da al sistema cierta capacidad de autorregulación, no es suficiente para solventar la inestabilidad que le es inherente. Por eso es necesario un poder de orden superior al que la sociedad se dirija como un fin; se trata, pues, de trascender hacia la existencia orgánica del Estado<sup>398</sup>.

---

<sup>397</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>398</sup> Hegel describe el desprendimiento de lo universal como una manifestación del proceso de alienación. Esa tendencia a sustraerse de la totalidad que supone la vida superior del Estado tiene como efecto la atomización de los individuos que, en lugar de unirse en torno a sus intereses comunes, se disgregan de acuerdo a la lógica egoísta y competitiva de la sociedad económica. Considera, sin embargo, que los individuos están lejos de ser verdaderamente libres mientras desconozcan que su existencia está ligada a la del Estado y que, por ende, su libertad reside en la obediencia de la ley protectora del interés general. En tanto permanezcan divididos en la búsqueda desarticulada de sus propios intereses -nos dice- la suma de todos esos individuos que se hacen llamar pueblo no será más que “(...) *una masa informe, cuyo movimiento y acción sería, precisamente por eso, elemental, irracional, salvaje y temible*.” Véase: G. W. F. HEGEL,

Desde la óptica hegeliana, el Estado tiene la capacidad de determinar el saber, el querer y el actuar de forma universal. Es la expresión última de la universalidad, pues los modelos éticos que le precedieron como la religión o el derecho, apenas tuvieron un alcance parcial. Como su función está por encima de servir a los intereses particulares y egoístas, supera cualquier otra forma de asociación, goza de completa autonomía y no obedece a ningún otro poder.

Al crear la sociedad civil el individuo se aleja del Estado tan solo para reconocer desde la distancia su “objetividad sustancial”. Inmediatamente después vuelve a él para fundirse en un nivel todavía superior de “subjetividad sustantiva”. Es este último punto, precisamente, el que le vale a Hegel para ser acusado de intentar crear un sistema político totalizante que, aparte de dejar inerte al individuo frente a las estrategias ideologizantes del poder, ignora la existencia en el ser humano de singularidades irreducibles a un todo.

Marx critica a Hegel por “mistificar” el Estado al confundir lo ideal con lo material. No es cierto, afirma, que la familia o la sociedad civil se subsuman en la realidad mayor del Estado, al contrario, es éste el que surge de la masa de seres humanos que existen como miembros de las familias y miembros de la sociedad civil. Además, la actividad estatal, tal como la considera Marx, no se manifiesta en las personas a través de formas físicas u orgánicas, sino por medio de su ser político y social, por lo que Hegel se equivoca al entenderla como “*algo abstractamente independiente y contrapuesto a la individualidad particular*”. Olvida que dicha actividad es netamente humana y que la cualidad esencial del individuo “*no consiste en su barba, su sangre o su abstracta natura, sino en su ser social, y que los asuntos del Estado no son sino formas en que existen y actúan las cualidades sociales del hombre*”<sup>399</sup>.

Lo que diferencia a Marx de Hegel es, fundamentalmente, que desde la perspectiva del primero la finalidad de la existencia radica en el desarrollo integral de las potencialidades del ser humano, no de un ser humano vacío concebido únicamente a partir de sus ideas o

---

*Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, § 303, trad. Eduardo Vásquez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 361. Cuando Hegel habla de la alienación lo hace usando diversos vocablos del alemán como *Entzweiung* (desunión), *Entfremdung* (extrañamiento) o *Entäusserung* (enajenación); sin embargo todos pretenden describir el mismo movimiento de separación del sujeto. Ahora bien, fiel a su concepción dialéctica, la conciencia del sujeto no puede permanecer en ese estado de aislamiento, por lo que después de negar su unidad originaria, se supera y retorna sobre sí misma. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Alianza, Madrid, 1991, pp. 81-82.

<sup>399</sup> K. MAX, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp. 89-90.

su conciencia, sino de un ser humano en toda su dimensión física y psíquica; inserto en su contexto social y obligado a trabajar para sobrevivir<sup>400</sup>. En ese sentido, la principal preocupación de Marx era librar a las personas del sometimiento a los intereses materiales denunciando las categorías filosóficas y económicas que alienaban su naturaleza<sup>401</sup>. Su obra se concentró, pues, en aplicar la filosofía y la economía no para definir las conceptualmente sino para rescatarlas de la prisión a la que sus propios actos y abstracciones le habían confinado.

Ahora bien, que Marx tuviera razón al denunciar la instrumentalización del ser humano por parte del Estado no hace a la teoría de la sociedad civil de Hegel menos moderna de lo que ya era. Sigue siendo moderna en tanto integra, junto con posturas conservadoras y particularistas, concepciones universalistas como la de Kant y Fichte, en las que la sociedad civil está basada en derechos individuales aplicables en todo tiempo y lugar, sin dejar de lado ideas propias de la ilustración escocesa como la de una sociedad económica y civilizada<sup>402</sup>. Fue la naturaleza moderna de su obra lo que permitió que no se agotara con el paso del tiempo y que, por el contrario, siguiera presente en las tradiciones intelectuales que todavía en nuestros días recurren a los términos de su análisis teórico.

La reflexión sobre el destino de la sociedad civil nunca ha dejado de ser una preocupación vigente en los debates de la teoría política. Esto desde luego ha obligado a quienes la estudian a replantear constantemente sus bases conceptuales. En el contexto de la globalización, la sociedad civil se enfrenta a escenarios inéditos en los cuales debe sobrevivir y desenvolverse. La multiplicación y generalización de los riesgos, la expansión de las redes de comunicación, la omnipresencia de las relaciones económicas y la intervención directa de poderes externos en los asuntos que antes se manejaban en

---

<sup>400</sup> “Lo grandioso de la Fenomenología hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del *trabajo* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*”. El problema es que Hegel “sólo ve el aspecto positivo del trabajo, no su aspecto negativo. El trabajo es el *devenir para sí* del hombre dentro de la enajenación o como hombre *enajenado*. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el *abstracto espiritual*.”. Véase: K. MARX, “Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general” XXIII, en *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. F. Rubio, Alianza, Madrid, 2001, pp. 187-188.

<sup>401</sup> “La superación positiva de la *propiedad privada* como apropiación de la vida *humana* es por ello la superación *positiva* de toda enajenación, esto es, la vuelta del hombre desde la Religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia *humana*, es decir, *social*”. Véase: K. MARX, “Propiedad privada y comunismo” V, *op. cit.*, p. 140.

<sup>402</sup> J. COHEN y A. ARATO, *op. cit.*, pp. 119-120.

las esferas nacionales, son apenas algunos de los factores que la han sacado de sus viejas categorías.

Aunque definir la sociedad civil en medio del proceso de globalización es como tratar de tomarle una foto a un objeto en movimiento, muchos autores se han dado a la tarea de fijar la esencia de su concepto. Ernst Gellner habló de “un conjunto de diferentes instituciones no gubernamentales suficientemente fuerte como para contrarrestar al Estado”<sup>403</sup>. Arato y Cohen la ven “como una esfera de interacción social entre la economía y el Estado, compuesta sobre todo por la esfera íntima (especialmente la familia), la esfera de las asociaciones (especialmente organizaciones de voluntariado), los movimientos sociales y las formas de comunicación pública”<sup>404</sup>. Mary Kaldor la entiende “como el medio a través del cual se negocian y reproducen uno o muchos contratos sociales entre los individuos, y los centros políticos y el poder”<sup>405</sup>. Por su parte, John Keane la concibe como “un conjunto complejo y dinámico de instituciones no gubernamentales legalmente protegidas que tienden a ser no violentas, auto organizadas, de pensamiento propio y permanentemente en tensión una con otra y con las instituciones estatales que “enmarcan”, construyen y permiten sus actividades”<sup>406</sup>.

Todos estos autores, a su manera, insisten en la necesidad de pensar una sociedad civil de dimensiones globales, pero al mismo tiempo reconocen la importancia de conservar el Estado como marco de referencia política y garante de la paz nacional e internacional. Tal como señala Keane, “el dilema al que se enfrenta la sociedad civil global es que es incapaz de traer la paz al mundo mediante sus propios esfuerzos”, por lo que de la misma forma en la que lo hace el Estado, la sociedad civil global tiene que terminar recurriendo a la violencia para instaurar un ambiente de no-violencia que le permita conservarse y prosperar<sup>407</sup>.

---

<sup>403</sup> Para Gellner, evitar que el Estado domine y atomice la sociedad no significa impedirle que cumpla con su función como árbitro de intereses fundamentales y garante de la paz. E. GELLNER, *Condiciones de la libertad: la sociedad civil y sus rivales*, traducción de Carlos Salazar, Paidós, Barcelona, 1996, p. 16.

<sup>404</sup> Véase: J. COHEN y A. ARATO, *op. cit.*, p. 8.

<sup>405</sup> El contrato social del que habla Kaldor es el resultado institucional de un acuerdo basado en la razón y la voluntad humana, sin embargo no se trata, como en su versión clásica, de un acuerdo hipotético, es un contrato real fijado en un momento cierto de la historia, como la Declaración de Independencia de Estados Unidos. M. KALDOR, *La sociedad civil global, una respuesta a la guerra*, trad. Dolors Udina, Tusquets, Barcelona, 2005, p. 66.

<sup>406</sup> Véase: J. KEANE, *Civil Society: Old images, New Visions*, Polity, Cambridge, 1998, p. 6.

<sup>407</sup> *Ibidem*, p. 152.

Gracias a la globalización hoy se habla de la existencia simultánea y enrevesada de distintas sociedades incapaces de articularse, a escala planetaria, en una gran “sociedad de sociedades”. Dicha complejidad carente de orden provoca que incluso llegue a ponerse en duda la tradicional representación de la sociedad civil como el espacio en el que las personas y los grupos interactúen de manera pacífica, y en su lugar se va imponiendo la idea de que esa multiplicidad de sociedades inconexas lo que verdaderamente revela es la presencia de una fuente permanente de conflictos.

Aquel problema, que tiempo atrás Kant supo llamar el de la *insociable-sociabilidad*, seguramente estaría superado de haber tomado el camino hacia la “paz perpetua” con la que tanto soñaba el maestro de Königsberg. Pero una meta tan ambiciosa requeriría, entre otras cosas, de un acuerdo mundial entre estados con el fin de otorgarle a todas las personas un status de ciudadanos cosmopolitas; dicho status implicaría, claro está, el establecimiento de una ley universal producto de la concertación política global (*ius cosmopoliticum*). Con esas condiciones, la creación de una sociedad global pareciera ser un imposible, sobre todo cuando se comprueban no solo las dificultades prácticas a las que se enfrenta sino, también, la resistencia que genera la posibilidad de implantar un régimen legal aplicable universalmente en un mundo multicultural.

Aun habiendo sobrepasado el marco categorial de los estados, las distintas sociedades alrededor del mundo no han podido articular su diversidad y complejidad en una especie de sociedad internacional; pero esto no quiere decir que permanezcan ajenas a la fusión que se ha venido dando entre lo global y lo local. Por el contrario, pese la carencia de canales políticos, y más allá de que sea deseable o no, se entiende que la sociedad contemporánea no se *globaliza-masifica* de manera caótica, lo hace siguiendo al menos un principio organizativo: *el de las redes tejidas por el sistema global de mercado*<sup>408</sup>.

Suele aceptarse que para que esta nueva *sociedad global y económica* sea vigorosa es necesario que el mercado se expanda, y que para que el mercado se expanda, es necesario que se expanda el consumo. Desafortunadamente, el dilema planteado por la producción virtualmente ilimitada de mercancías y la necesidad de darles salida, se solucionó

---

<sup>408</sup> Para Keane no es posible separar la sociedad civil del mercado pues éste está incrustado en ella: “Pese a que se acuse al mercado de corromper la sociedad civil, y los puristas pretendan separarlo del tipo ideal que elaboran, lo cierto es que los mercados constituyen un principio organizativo necesario de todas las sociedades duraderas, pasadas y presentes, y dicha regla seguirá siendo válida en el futuro de la sociedad civil global”. Véase: J. KEANE, *Sociedad civil global y gobierno del mundo*, Hacer, Barcelona, 2008, p. 73.

manipulando las motivaciones y necesidades de las personas. En dicha estrategia la identidad individual y cultural resultó ser un concepto-mercancía clave, llegando a ser modificada de tal manera por este nuevo tipo de intervención capitalista, que puede decirse que el ser humano hoy ya no lucha contra el poder político, lucha contra su propia identidad moldeada por el consumo.

Las sociedades occidentales, impulsadas por el desarrollo tecnológico y la producción industrializada, entrarían así en una nueva era económica y política, una era en la que las vidas de millones de personas dependerían cada vez menos de su propia voluntad y más de los mecanismos que mueven el sistema de producción masiva. Los efectos de esta trasposición de intereses merecen ser analizados con mayor detenimiento, y así lo haremos en lo que sigue. Comenzaremos, pues, con la descripción de la formación de lo que denominamos *cultura de masas*, que es, a nuestro juicio, la más radical de las metamorfosis ocurridas en las antiguas formas sociales.

## **2.1. La cultura de masas**

Las profundas alteraciones sufridas al interior de las sociedades modernas vendrían de la mano con los que serían los años de mayor convulsión política en Occidente. A mediados del XIX el sentimiento nacionalista desencadenaría las guerras de unificación en Alemania e Italia. En Francia la insurrección de la *Commune de Paris* de 1871 terminaría con más de 30.000 personas masacradas. En 1917 las hordas de obreros y campesinos hambrientos, bajo la bandera del comunismo, derrocarían el régimen zarista en Rusia mientras que el resto de potencias occidentales sacrificaban a toda una generación en la Gran Guerra que había comenzado en 1914. Faltaría, sin embargo, que la combinación entre masa y técnica nos dejara ver su cara más nefasta: la irrupción de los fascismos y la utilización de armas de destrucción masiva durante la II Guerra Mundial.

Las transformaciones económicas no fueron menos relevantes. La creación de la máquina a vapor permitió que los barcos y los ferrocarriles acortaran las distancias abriendo nuevas rutas de comercio y mejorando las que ya existían; además de infinidad de productos transportaban enormes flujos de personas, lo que aceleró el crecimiento demográfico de



las urbes industriales<sup>409</sup>. Las grandes ciudades recibieron el éxodo de campesinos que abandonaban la precariedad de las zonas rurales tan solo para encontrarse con condiciones de vida aún más deplorables. Mientras las clases acomodadas se mudaban a la periferia para huir del hacinamiento, esta nueva masa de trabajadores se irá asentando en los cinturones de miseria que se formaban alrededor de las fábricas<sup>410</sup>.

Charles Dickens fue, quizá, quien mejor supo describir la vida miserable que llevaban los habitantes de las urbes conquistadas por la industrialización. En *Tiempos difíciles* nos ofrece una cruda imagen de la sombría existencia de la clase obrera, esa masa compuesta de hombres, mujeres y niños a los que la ciudad había condenaba a consumir la vida entre máquinas y edificios.

Era una ciudad de ladrillo rojo, es decir, de ladrillo que habría sido rojo si el humo y la ceniza se lo hubiesen consentido; como no era así, la ciudad tenía un extraño color rojinegro, parecido al que usan los salvajes para embadurnarse al cara. Era una ciudad de máquinas y de altas chimeneas, por las que salían interminables serpientes de humo que no acababan nunca de desenroscarse, a pesar de salir y salir sin interrupción. Pasaban por la ciudad un negro canal y un río de aguas teñidas de púrpura maloliente; tenía también grandes bloques de edificios llenos de ventanas, y en cuyo interior resonaba todo el día un continuo traqueteo y temblor y en el que el émbolo de la máquina de vapor subía y bajaba con monotonía, lo mismo que la cabeza de un elefante enloquecido de melancolía. Contenía la ciudad varias calles anchas, todas muy parecidas, además de muchas calles estrechas que se parecían entre sí todavía más que las grandes; estaban habitadas por gentes que también se parecían entre sí, que entraban y salían de sus casas a idénticas horas, levantando en el suelo idénticos ruidos de pasos, que se encaminaban hacia idéntica ocupación y para las

---

<sup>409</sup> Londres pasaría de tener un millón de personas en 1800 a casi siete millones un siglo más tarde, lo que la hizo la ciudad más densamente poblada del mundo.

<sup>410</sup> Hasta el siglo XVIII se podría decir que la renta mundial no creció (apenas un 0,1% anual atribuible al crecimiento demográfico). A partir del siglo XIX, sin embargo, las cosas cambiaron de manera significativa; en Europa el crecimiento de la producción por habitante fue de 1,0% anual entre 1820 y 1913, y del 1,9% anual entre 1913 y 2012; en Estados Unidos alcanzó 1,5% anual entre 1820 y 1913, y continuó con el mismo 1,5% anual entre 1913 y 2012. Véase: T. PIKETTY, *El capital en el siglo XXI*, traducción de Eliane Cazenave-Tapie, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, pp. 110-111. Resulta paradójico que pese a que el PIB mundial se multiplicó desde el siglo XVIII como nunca antes, las inmensas diferencias en la distribución de dicho crecimiento dieran lugar al nacimiento de esa clase de proletarios y desposeídos que se reconocían como tal. La escasa o nula satisfacción de sus necesidades básicas (vivienda, alimentación y salud), llevaría a que se planteara dentro de diversos círculos lo que se llamó “la cuestión social”. Muchos reclamaron, ante esta nueva realidad, la implementación de medidas estatales, aunque al hacerlo despertaron el rotundo rechazo de los defensores del liberalismo más ortodoxo.

que cada día era idéntico al de ayer y al de mañana y cada año era una repetición del anterior y del siguiente<sup>411</sup>.

La tragedia de esos seres humanos, de los que nos habla Dickens, no se agotaría en las extensas y durísimas jornadas de trabajo industrial, faltaría todavía que el poquísimo espacio de vida que les quedaba fuera de la fábrica se extinguiera también por la voracidad del consumo. Ni siquiera Marx pudo imaginar que el capitalismo iba a resolver el dilema de la productividad infinita transformando la *clase del proletariado* en toda una *raza de consumidores*<sup>412</sup>. Más de un siglo después se comprueba que la esperanza que guardaba de que, una vez se liberara de su carga laboral, el ser humano pudiera destinar su energía a otras actividades “más elevadas”, se basaba en una ilusión mecanicista de su filosofía. Desgraciadamente para Marx y para el resto de la humanidad, lo que ocurre en realidad es que “*el tiempo de ocio del animal laborans siempre se gasta en el consumo, y cuanto más tiempo le queda libre, más ávidos y vehementes son sus apetitos*”<sup>413</sup>.

Fue la necesidad de cerrar el ciclo del mercado la que llevó a incluir al proletariado en la fase consumista del capitalismo. De manera audaz, los capitalistas supieron transformar sus antiguos enemigos en sus más incondicionales aliados. Era obvio que detrás de la insólita decisión de Henry Ford de cuadruplicar los salarios de sus empleados no se hallaban motivaciones altruistas, lo que pretendía en verdad era convertir a sus

---

<sup>411</sup> C. DICKENS, *Tiempos difíciles*, cap. V, trad. José Luis López, Alianza, 2013. El propio Dickens había demostrado en novelas como *Oliver Twist*, *Nicholas Nickleby* o *Christmas Carol*, que entre los desarraigados de la sociedad, la situación de los niños era quizá la más miserable de todas. El profesor inglés T.H. Ashton relata así las terribles condiciones del trabajo infantil: “La historia de los aprendices de fábrica es una de las más deprimentes que puedan narrarse en este periodo. Los niños, algunos no mayores de siete años, se veían obligados a trabajar durante doce o quince horas diarias seis días por semana. Como han dicho muy bien el señor y la señora Hammond, “sus jóvenes vidas se empleaban, en el mejor de los casos, dentro de la monotonía de un trabajo rutinario, en el peor en un infierno de humana crueldad” (...) la mayor parte de los niños que deseaban poseer una profesión –y aun algunos que no tenían esas aspiraciones–, firmaban compromisos por periodos de seis o siete años. De abandonar el trabajo antes de la terminación del contrato, sufrían fuertes penas”. T. H. ASHTON, *La Revolución Industrial*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959, pp. 117-119.

<sup>412</sup> “El problema fundamental del capitalismo contemporáneo ya no es la contradicción entre “maximización de la ganancia” y “racionalización de la producción” (en el nivel del empresario), sino entre una productividad virtualmente ilimitada (en el nivel de la tecnoestructura) y la necesidad de dar salida a los productos”. J. BAUDRILLARD, *La Sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, trad. Alcira Bixio, Siglo XXI, Madrid, 2009, p. 70.

<sup>413</sup> Véase H. ARENDT, *La condición humana*, op. cit., p. 145. “La esperanza que inspiró a Marx y a los mejores hombres de los varios movimientos obreros -la de que el tiempo libre emancipará finalmente a los hombres de la necesidad y hará productivo al *animal laborans*- se basa en la ilusión de una mecanicista filosofía que da por sentado que la fuerza de la labor, como cualquier otra energía, no puede perderse, de modo que si no se gasta y agota en las pesadas faenas de la vida nutre automáticamente otras actividades más elevadas”.

trabajadores en los principales adquirientes de los automóviles que ellos mismos producían. Esta era la mejor forma de robustecer los mecanismos que mantienen en funcionamiento el mecanismo del consumo.

El consumo es una actividad sistemática que determina las relaciones de las personas con los objetos, la colectividad y el mundo; es una manera universal de actuar que redefine todo nuestro aparato cultural<sup>414</sup>. Una sociedad basada en el consumo no tiene como centro el ser humano sino que gira en torno a la cuestión de la apropiación y la cantidad, todo en ella se rige por la ley del acrecentamiento.<sup>415</sup> Si hay algo que la caracteriza es, precisamente, su tendencia a la masificación: masiva es la producción, masivos son los medios de comunicación, masivas son las armas de destrucción. Es apenas lógico pensar que la sociedad resultante de toda esta mezcla entre masividad y consumo no sea otra que *la sociedad de masas*.

Desde inicios del siglo XIX, buena parte de los intelectuales modernos comenzaron a preocuparse por la progresiva desaparición de los valores aristocráticos que, hasta ese momento, presumían insertos en la sociedad civil. Tocqueville, que conoció de primera mano cómo confluían en Norteamérica los procesos de industrialización y democratización, no ocultaba su pesimismo al comprobar que dicho encuentro propiciaba la rápida formación de una sociedad de masas ávida de consumo. Si algo le preocupaba sobremanera, era que la afición por los goces materiales superara la veneración por la cultura y la libertad.

Cuando la afición a los goces materiales se desarrolla en uno de esos pueblos más rápidamente que la cultura y los hábitos de la libertad, llega un momento en que los hombres son como arrastrados fuera de sí mismos a la vista de esos nuevos bienes que están a punto de alcanzar. Preocupados por el único cuidado de hacer fortuna, no ven ya la estrecha unión que vincula la fortuna particular de cada uno de ellos a la prosperidad de

---

<sup>414</sup> “El consumo es un modo activo de relaciones (no solo con los objetos, sino con la colectividad y el mundo), un modo sistemático de actividad y una respuesta global sobre la que se funda todo nuestro sistema cultural”. J. BAUDRILLARD, *Crítica de la Economía política del signo*, traducción de Aurelio Garzón, Siglo XXI, México, 1982. pp. 52 y ss.

<sup>415</sup> “El constante aumento de la cantidad constituye la meta de nuestra vida (...) poca gente plantea la cuestión de la cualidad, o qué utilidad tiene todo este acrecentamiento de la cantidad. Esta omisión resulta evidente en una sociedad que no tiene ya como centro al hombre y en la que una aspecto el de la cantidad, ha ahogado a todos los demás”. E. FROMM, *La revolución de la esperanza, hacia una tecnología humanística*, Fondo de Cultura Económica, México, 1970, p. 45.

todos. No hay necesidad de privar a semejantes ciudadanos de los derechos que poseen, ellos mismos los dejan escapar voluntariamente<sup>416</sup>.

Uno de los temores que acechaba a Tocqueville ante el ascenso de lo que él llamaba la “democracia de masas”, era la pasión por la igualdad que ésta despertaba entre la gente. Sospechaba de las sociedades democráticas porque, al principio, se mostraban respetuosas de la libertad, pero al final, una vez se había desatado ese deseo irrefrenable de equipararlo todo y a todos, emprendían el camino hacia su aniquilación<sup>417</sup>.

Creo que los pueblos democráticos tienen un gusto natural por la libertad. Abandonados a sí mismos, la quieren y ven con dolor que se les separe de ella. Pero tienen por la igualdad una pasión ardiente, insaciable, eterna, invencible. Quieren la igualdad en la libertad, y si no pueden obtenerla, la quieren incluso en la esclavitud<sup>418</sup>.

A diferencia de Platón o Aristóteles, Tocqueville no pensaba que la aniquilación de la libertad se debiera a que la democracia arrastrara a los pueblos a la anarquía; desconfiaba de esta porque despertaba en las personas un exacerbado deseo de igualdad, y era esa pasión, impulsada por el deseo de parecerse a los demás, la que los lleva a fundirse en la masa indiferenciable. Así pues, los seres humanos, atemorizados ante la posibilidad de ser excluidos, lejos de querer conservar lo que todavía puede diferenciarlos de la multitud, “*solamente piden perderlo para confundirse en la masa común, que a sus ojos es la única que representa el derecho y la fuerza*”. De esa manera, sentencia, “*el espíritu de individualidad está casi destruido*”<sup>419</sup>.

---

<sup>416</sup> A. TOCQUEVILLE, *La Democracia en América II*, traducción de E. Nolla, Aguilar, Madrid, 1989. p. 181. Si su viaje a Norteamérica le había mostrado los graves efectos del liberalismo radical en el que las personas, dedicadas únicamente a sus asuntos, “*descuidan el principal, que es el de seguir siendo dueños de sí mismos*”; la experiencia de la Revolución francesa le había enseñado la otra cara de la moneda, la de un Estado, que en nombre de la igualdad democrática y la soberanía popular, somete a los ciudadanos a su dominio despótico despojándolos, solapadamente, de sus derechos individuales. De ahí que la concepción tocquevilliana de la sociedad civil parta de la necesidad de garantizar la singularidad del individuo sin renunciar, por ello, a la dimensión política de la vida social.

<sup>417</sup> El principal peligro de la democracia es, pues, que la fuerza tendiente a la igualación de la masa social termina por someter a los individuos a la tiranía de la mayoría que es, quizá, la peor de las tiranías: “El amo ya no dice: “Pensad como yo o moriréis”. Dice: “Sois libres de no pensar como yo. Vuestra vida, vuestros bienes, todo lo conservaréis, pero a partir de este día sois un extraño entre nosotros. (...) Permaneceréis entre los hombres, pero perderéis vuestros derechos de humanidad. Cuando os acerquéis a vuestros semejantes, huirán de vosotros como de seres impuros, e incluso aquellos que crean en vuestra inocencia os abandonarán, pues se huiría de ellos a su vez. Id en paz, os dejo la vida, pero la que os dejo es peor que la muerte””. *Ibidem*, p. 250.

<sup>418</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>419</sup> *Ibidem*, p. 327.

Para Tocqueville, sin embargo, la fuerza mayoritaria que se impone en la democracia de masas no es la única culpable de destruir las bases de la cultura liberal<sup>420</sup>, lo es también, y en buena medida, el hábito de valorarlo todo según su sentido práctico-utilitario. Considera dicho hábito como el culpable de haber reducido el conocimiento científico a la simpleza de su dimensión técnica, de haber hecho que el arte renunciara a encontrar la belleza en la perfección de la obra artística, y de haber socavado las costumbres al punto de despojarlas de sus sentimientos más nobles y elevados<sup>421</sup>.

Desde la filosofía también se enfilaron críticas vehementes contra la decadencia cultural de la sociedad moderna; una de las más agudas se encuentra en la obra de Federico Nietzsche. Si bien su pensamiento puede resultar en algunos casos difuso y contradictorio, la cultura es, sin ninguna duda, una idea presente en la mayoría de sus reflexiones. Podría decirse, incluso, que la cultura se constituyó en el objeto de estudio por antonomasia del *corpus* filosófico nietzscheano.

A Nietzsche no le preocupaba el individuo en sí mismo, tampoco se interesaba mucho por la búsqueda del ser o la verdad, la idea que dominaba su filosofar era la cultura en tanto producto de la actividad humana, en tanto invención con la que las personas adornan lo rústico de su naturaleza. *La cultura es mentira y la mentira es lo único que existe*. El filósofo, horrorizado ante la ausencia de sentido del mundo, debía saber apreciar la cultura como lo que es: *la transfiguración del horror en una ilusión que afirma la experiencia vital*.

---

<sup>420</sup> “la peor enfermedad que amenaza a los pueblos democráticos es el debilitamiento gradual de las costumbres, el rebajamiento de los espíritus, la mediocridad de los gustos; es de este lado donde se encuentran los grandes peligros de su porvenir” A. TOCQUEVILLE, *Correspondance anglaise. Oeuvres Complètes*, (Carta dirigida a Stuart Mill), Gallimard, Paris, 1954, Tº VI, vol. I, p. 335.

<sup>421</sup> Estas conclusiones son producto de la percepción que deja en Tocqueville la cultura norteamericana. Su desarrollo se concentra en tres títulos muy significativos: “Por qué los americanos se aplican más a la práctica de las ciencias que a la teoría” (pp. 68-77); “Con qué espíritu cultivan las artes los americanos” (pp. 77-82); y “Por qué en los Estados Unidos hay tantos ambiciosos y tan pocas grandes ambiciones” (287-295). Véase: A. TOCQUEVILLE, 1989, *op. cit.* Lo anterior no significa, como pudiera parecer, que Tocqueville añore la sociedad del *Ancien Régime*, lo que desea es que el sentido de individualidad y libertad de la aristocracia ilustrada se traslade a la sociedad democrática; aunque, tal como lo confiesa, sepa en el fondo que esta aspiración no solo riñe con la realidad sino también con su más íntimo sentir: “*Tengo por las instituciones democráticas un gusto racional, pero soy aristócrata por instinto, es decir, que desprecio y temo la multitud. Amo con pasión la libertad, la legalidad, el respeto de los derechos, pero no la democracia. He ahí el fondo del alma*”. Con el título de “Mi instinto, mis opiniones” este texto fue escrito probablemente en 1840 y fue encontrado al dorso de una nota preparatoria al discurso de noviembre de 1841. Transcrito en A. TOCQUEVILLE, *Discursos y escritos políticos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2005.

La cultura (...) es el complemento de la naturaleza de cuyos accesos despiadados y crueles nos protege y sabe llevar a bien, echando un velo sobre los casos en que esta naturaleza se muestra madrastra y manifiesta su triste inteligencia<sup>422</sup>.

La cultura es la actividad de producir apariencias, de inventarse una vida que valga la pena vivir. La auténtica cultura despierta emociones enérgicas, estimula los sentimientos, concibe una existencia digna de ser vivida. Nietzsche añora la cultura clásica, y en especial la tragedia griega, porque en ella tiene lugar el encuentro entre la belleza de la creación artística y el drama intrínseco de la condición humana. El protagonista de la tragedia griega es el hombre que afirma su existencia sin intermediaciones, que banaliza los dioses despojándoles de todas sus apariencias previas, que retrocede así a su precaria condición natural para luego resurgir en un estado superior, como el centro de un nuevo universo ideado tan solo por él<sup>423</sup>.

La supremacía de los clásicos respecto a los modernos residía, a los ojos de Nietzsche, en que los antiguos nunca creyeron en “alucinaciones conceptuales” como la dignidad de las personas, la dignidad del trabajo o la supuesta igualdad de derechos. Sabían que para que existiera una genuina cultura debía existir antes una minoría privilegiada que, mantenida por una mayoría trabajadora, se despreocupara de la lucha por la existencia y pudiera dedicar su ocio a la creación artística. En palabras más crudas, lo que quería decir Nietzsche era que la auténtica cultura debía fundarse en la esclavitud de gran parte de la humanidad.

Según esto, tenemos que convenir, además, en sentar como una verdad, la cual suena cruel, que a *la esencia de una cultura es inherente la esclavitud*: una verdad, ciertamente, que no deja duda sobre el valor absoluto de la existencia. *Ella* es el buitre que roe en el hígado al prometeico promotor de la cultura. La miseria de los hombres que viven precariamente tiene que ser aumentada aún más, para que sea posible a un pequeño número de hombres

---

<sup>422</sup> De la edición Colli-Montinari de sus obras completas: F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, “*Unzeitgemässe Betrachtung III*”, vol. I, Walter de Gruyter, München, 1988, p. 341. Esta recopilación de las obras de Nietzsche en 15 volúmenes es citada comúnmente con las siglas KSA seguida del volumen al que corresponde y el número de página. Se encuentra traducción al castellano de casi la totalidad de los textos por A. Sánchez Pascual, y de esta referencia en particular en F. NIETZSCHE, *Consideraciones intempestivas*, traducción de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

<sup>423</sup> Nietzsche, fusionando la metafísica de Schopenhauer con el “arte total” de Wagner, le dará también a la música un lugar trascendental en su obra. La música es, para él, el lenguaje a través del cual se expresa la esencia de la voluntad, en ella se encuentra el núcleo íntimo de las cosas; al actuar directamente sobre los sentimientos y pasiones del oyente es comprensible, únicamente, por medio de la intuición. Ver: F. NIETZSCHE, “*Die Geburt der Tragödie*”, en KSA I, pp. 9-167. Versión en castellano: F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2002.



olímpicos la producción del mundo del arte. Aquí se halla la fuente de esa ira que los comunistas y socialistas y también su prole más pálida, la raza blanca de los “liberales”, han siempre alimentado contra las artes y también contra la antigüedad clásica<sup>424</sup>.

Es obvio que Nietzsche defiende una visión elitista de la cultura, su recia beligerancia en contra de los postulados igualitarios de la democracia de masas es reafirmada aún más en una de sus tesis fundamentales: la del *Übermensch*<sup>425</sup>. Tal era el nombre que le daba al ser humano que habita los tiempos posthistóricos en los que la cultura ha desaparecido, el hombre nuevo que ha parido el nihilismo y que ha nacido con la voluntad de construir su propia realidad.

La filosofía nietzscheana en torno a la cultura debe ser entendida, entonces, como la filosofía en torno a todo lo que es “demasiado humano”. Si la cultura pierde su capacidad de transfigurar la realidad, la existencia carece de sentido, y esto, a su juicio, es lo que había ocurrido en las postrimerías de la modernidad, el ser humano había ido despojando la cultura de las metáforas que lo enriquecían como sujeto, hasta regresar a la desnudez de su animalidad más básica.

El vitalismo filosófico que impregna la crítica nietzscheana inspirará muchas de las acusaciones que se levantarán en el siglo XX contra la masificación de la sociedad. Para Ortega y Gasset, por ejemplo, el ser humano del siglo XX era en realidad un salvaje (*Naturmensch*) que habitaba un mundo aparentemente civilizado<sup>426</sup>. El pensador español culpa a las comodidades de la era industrial de habernos vuelto consentidos e indolentes,

---

<sup>424</sup> F. NIETZSCHE, “Der griechische Staat” en KSA I, p. 767. Versión en castellano: “El Estado griego”, en *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, trad. I. Herrera, Arena Libros, Madrid, 1999.

<sup>425</sup> El *Übermensch*, como lo proclama Zarathustra, es el Superhombre que ha nacido después de la muerte de Dios, es decir, de la muerte de la historia: “¡Mirad, yo os enseño el superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no. Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcán!” en “Also sprach Zarathustra” I, KSA, IV. En castellano ver: F. NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*, edición de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, 2006, pp. 36-37. La palabra *Übermensch* ha sido traducida generalmente por “Superhombre”, aunque algunos como Vattimo prefieren usar el término “Ultrahombre” por considerar que abarca mejor su significado original. Véase: G. VATTIMO, *Diálogo con Nietzsche*, trad. C. Revilla, Paidós, Barcelona, 2002, p. 29.

<sup>426</sup> “El hombre hoy dominante es un primitivo, un *Naturmensch* emergiendo en medio de un mundo civilizado”. Véase: ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Tecnos, 2003, Madrid, p. 213. Sobre Ortega y Gasset cabe resaltar la colección de escritos que, desde distintas perspectivas (filológica, filosófica, jurídica y política), abordan el contenido de su obra: F. LLANO y A. CASTRO (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005.



desentendidos de los esfuerzos que tuvieron que hacer nuestros antepasados para lograr los avances científicos y conquistar los derechos que ahora disfrutamos.

Se ha apoderado de la dirección social un tipo de hombre a quien no le interesan los principios de la civilización. No los de ésta o los de aquella, sino –a lo que hoy puede juzgarse- los de ninguna. Le interesan evidentemente los anestésicos, los automóviles y algunas cosas más. Pero esto confirma su radical desinterés hacia la civilización. Pues esas cosas son sólo productos de ella, y el fervor que se les dedica hace resaltar más crudamente la insensibilidad para los principios de que nacen<sup>427</sup>.

El *hombre-masa* que nos describe Ortega, por nacer en la era de la abundancia económica, los desarrollos técnicos y la igualdad política, piensa que la vida es demasiado fácil. Su insolencia lo hace sentirse todopoderoso, cree que su futuro está exento de cualquier posibilidad trágica. Conforme con su existencia, el *hombre-masa* da por completo e incontrovertible su haber moral e intelectual, no tiene limitaciones éticas, no le interesa saber más pues considera que con lo que sabe ya es suficiente, no reconoce ninguna condición superior a la suya pues le reconforta saberse idéntico a los demás.

El *hombre-masa* carece de proyecto vital, viaja a la deriva sin marcarse derroteros, su vida gira únicamente en torno a su bienestar, pero al mismo tiempo es insolidario con las causas de ese bienestar; es el “niño mimado de la historia”. Su perfil psicológico lo definen dos rasgos: “*la libre expansión de sus deseos vitales, por tanto, de su persona, y la radical ingratitud hacia cuanto ha hecho posible la facilidad de su existencia*”<sup>428</sup>.

Lo que hizo del XIX un siglo verdaderamente revolucionario fue, según Ortega, que la democracia liberal y la tecnificación industrial volvieron de revés la existencia pública, pues implantaron un nuevo orden que “*colocó al hombre medio –a la gran masa social- en condiciones de vida radicalmente opuestas a las que siempre le habían rodeado*”<sup>429</sup>. En esos términos, el mundo con el que inicia el siglo XX es totalmente distinto a los que le preceden porque nunca antes habíamos tenido ante nosotros un horizonte con

---

<sup>427</sup> ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, op. cit. pp. 212-213.

<sup>428</sup> *Ibidem*, p. 185. Esta sería una actitud que comprobaría décadas después Gilles Lipovetsky: “Desde los años cincuenta y sesenta, nuestra cultura cotidiana ya no está dominada por los grandes imperativos del deber difícil y sacrificial, sino por la dicha, el éxito, los derechos del individuo y no sus deberes”. G. LIPOVETSKY, *Metamorfosis de la cultura liberal*, traducción de Rosa Alapont, Anagrama, Barcelona, 2003, pp. 38-39.

<sup>429</sup> Véase: J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, op. cit. p. 183.

posibilidades prácticamente ilimitadas, ni habíamos apreciado la vida como una experiencia ausente de necesidades y peligros.

La “cultura moderna” es, para Ortega, el resultado de dicha transformación en la naturaleza humana. Así como no existen dificultades que amenacen el disfrute de la vida, tampoco existen parámetros que limiten lo que puede ser considerado cultura. No hay criterios para distinguir las ideas de las simples opiniones, ni para diferenciar el arte de lo que no lo es. La vulgaridad se democratiza y se impone como un derecho que no acepta condiciones; y cuando ya no se tienen normas ni principios a los que apelar “(...) *no hay cultura; hay, en el sentido más estricto de la palabra, barbarie*”<sup>430</sup>.

En detrimento de los estándares exigidos por la “alta cultura” (que estimaba la depuración de la creación artística como una fuerza tendiente al perfeccionamiento humano) la industrialización supo convertir lo cultural en otro bien de consumo masivo haciendo uso de estereotipos sugestivos y de fácil asimilación. La prensa de gran tiraje, pero sobre todo innovaciones como la radio y el cine, propiciaron esa fusión entre lo cultural, lo económico y lo tecnológico. A partir de ahí fueron muchos más los que verían con preocupación cómo la masificación y mercantilización de lo cultural supuso no solo la degradación de lo “artístico” sino, también, la renuncia a su función como ámbito de intercambio simbólico y fuente espontánea de identificación social<sup>431</sup>.

Uno de los grandes pesimistas que anunciaban el declive de la tradición occidental fue T.S. Eliot. En su libro *Notes Towards the Definition of Culture* se atreve a pronosticar que los avances técnicos y la expansión de la democracia liberal precipitarán el fin de lo que conocemos como cultura:

---

<sup>430</sup> “Lo que digo es que no hay cultura donde no hay normas a que nuestros prójimos puedan recurrir. No hay cultura donde no hay principios de legalidad civil a que apelar. No hay cultura donde no hay acatamiento de ciertas últimas posiciones intelectuales a que referirse en la disputa. No hay cultura cuando no preside a las relaciones económicas un régimen de tráfico bajo el cual ampararse. No hay cultura donde las polémicas estéticas no reconocen la necesidad de justificar la obra de arte” *Ibidem*, p. 202.

<sup>431</sup> También es cierto como anota Morin que, para mantenerse vigente, la industria cultural debe mantener un equilibrio entre dos tendencias, la de la estandarización y la de la individualización del producto: “La industria cultural debe luchar siempre contra la contradicción fundamental que existe entre sus estructuras burocratizadas y estandarizadas y la originalidad (individualidad y novedad) del producto que debe proporcionar. Su funcionamiento mismo nace de estas dos uniones antiéticas: burocracia invención, estandarización individualidad”. E. MORIN, *El espíritu del tiempo*, traducción de R. Uría, Taurus, Madrid, 1966, p. 34.

“Y no veo razón alguna por la cual la decadencia de la cultura no pueda continuar y no podamos anticipar un tiempo, de alguna duración, del que se pueda decir que carece de cultura”<sup>432</sup>.

Eliot aboga por la necesidad de mantener una elite que produzca y conserve la “alta cultura”, está convencido de que no es posible educar a las masas, pues lo único que se consigue al tratar de democratizar la cultura es empobrecerla volviéndola cada vez más superficial<sup>433</sup>. El estadounidense coincide con Tocqueville, Nietzsche y Ortega en que el desarrollo tecnológico y la expansión de la democracia atentan contra los valores tradicionales de occidente, y al igual que ellos defiende la importancia de la división social entre la minoría refinada y culta y la masa vulgar e inculta.

En la otra orilla, y haciendo eco de los movimientos contraculturales que se oponían a esta esta visión catastrófica de la cultura de masas, surgieron, a mediados del siglo XX, lecturas más optimistas que veían la masificación cultural como una oportunidad para abrir las puertas a nuevas formas de expresión individual y colectiva.

Daniel Bell, por ejemplo, pese a mostrarse alarmado por la creciente influencia del hedonismo burgués en la “crisis espiritual” del liberalismo político, reconoce en el rechazo de las masas a ser excluidas de la sociedad una de las características definitorias de la historia reciente. Recalca lo positivo de que el estilo de vida, los derechos, las normas y los valores, el acceso a los privilegios, la cultura, todo cuanto fue antes propiedad exclusiva de una élite, pueda pertenecer hoy a todos. Bell acepta además, desde una posición pragmática, que fue gracias al desarrollo tecnológico, la cultura popular y los medios masivos de comunicación, que países como Estados Unidos pudieron forjar su identidad nacional.

El elemento que contribuyó a amalgamar desde dentro, desde su aparición, nuestra sociedad nacional, fuera de algunos pocos héroes políticos, tales como Roosevelt, Eisenhower o Kennedy, ha sido la cultura popular. El crecimiento del cine, de la radio y la televisión (...)

---

<sup>432</sup> T. S. ELIOT, *Notes Towards the Definition of Culture*, Harcourt, Brace and Company, New York, 1949, p. 19. Vargas Llosa en su ensayo *La civilización del espectáculo* defiende la tesis de que ese tiempo ha llegado. M. VARGAS, *La Civilización del Espectáculo*, Alfaguara, Madrid, 2012, p. 19.

<sup>433</sup> “Es condición esencial para la preservación de la cultura de la minoría que continúe siendo una cultura minoritaria”. T. S. ELIOT, *Notes Towards the Definition of Culture*, *op. cit.*, p. 107.

La sociedad a la que le faltaban instituciones nacionales bien definidas y una clase dirigente consciente de serlo, se amalgamaba a través de los medios de comunicación de masas<sup>434</sup>.

Edwards Shils es otro que no veía razones para escandalizarse con la supuesta crisis de la denominada “cultura superior” pues, desde su punto de vista, precisamente por haber pertenecido siempre a un círculo tan restringido, este tipo de cultura había estado expuesta a las tensiones igualitarias que a lo largo de la historia han existido entre las élites y el resto de la sociedad<sup>435</sup>. Atribuye el miedo que despierta entre los intelectuales esta nueva realidad a su preocupación por perder la influencia que tenían sobre el gran público y, especialmente, en las altas esferas del poder.

En la línea de Shils es posible ubicar a Alvin Toffler, para quien la masificación de la cultura significa el inicio de una etapa nueva y agitada, en la que, gracias la industrialización y los avances tecnológicos, el arte dejará de ser un privilegio de una minoría y pasará a formar parte nuclear en la vida de la mayoría de individuos.

La explosión cultural de los últimos años es el comienzo, no el fin, de algo profundo, abigarrado y excitante. Sólo la guerra o el desastre económico pueden detener este progreso. En la civilización superindustrial del mañana, con sus complejidades vastas, silenciosas, cibernéticas, y su liberación de cantidades de tiempo para el individuo, el arte no será el beneficio marginal de algunos pocos, sino una parte indispensable de la vida de la mayoría. Pasará de la frontera al núcleo de la vida nacional<sup>436</sup>.

Como se observa, el argumento recurrente en los optimistas de la sociedad de masas es que fomentar la “alta cultura” significa, en el fondo, legitimar el monopolio de una élite sobre los valores culturales. Hacerlo sería aceptar que solo un grupo de privilegiados puede monopolizar los criterios que otorgan valor a lo artístico y, al tiempo, que esas

---

<sup>434</sup> D. BELL, “Modernity and mass society: Diversity of cultural experience”, publicado en francés con el título: “Les formes de l’expérience culturelle” en *Communications* N° 2, 1963. La versión en castellano de la que proviene la cita se encuentra en “Modernidad y sociedad de masas: variedad de las experiencias culturales”, en *Industria cultural y sociedad de masas*, trad. Eugenio Guasta, Monte Ávila, Caracas, 1974, pp. 14-15.

<sup>435</sup> “Lo que es innegable es que existe una conciencia de esta decadencia. Los intelectuales están afectados por un malestar, un sentimiento de aislamiento, de despreocupación con respecto a ellos, de falta de simpatía. Se dan cuenta de que han perdido el contacto con su público, sobre todo con el más importante, el formado por los que gobiernan la sociedad”. E. SHILS, “La sociedad de masas y su cultura”, en *Industria cultural y sociedad de masas*, op. cit. p. 179.

<sup>436</sup> A. TOFFLER, *Los consumidores de cultura*, V.O. The culture consumers, St. Martin’s Press, New York, 1964, traducción de E. Masullo, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1967, p. 75.

mismas personas fueran las únicas que pudieran disfrutar de los más “valiosos” bienes culturales.

Hacer que el arte esté al alcance de todos es una reivindicación a todas luces democrática, pero implica también estandarizarlo, simplificarlo al punto de convertirlo en un bien de fácil acceso y libre disposición. Fue esa equiparación final entre obra de arte y objeto de consumo la que quiso expresar Andy Warhol con sus *Brillo Boxes* y sus *Campbell's Soup Cans*. Las primeras eran unas réplicas serigrafiadas sobre madera de las cajas de un detergente muy conocido. Las segundas eran la reproducción, en una serie de treinta y dos lienzos, de las latas de sopa de una famosa compañía alimenticia.

Con la obra de Warhol se cierra el ciclo de lo que conocemos como arte moderno, el mismo que surrealistas e impresionistas habían llevado hasta la última frontera. Arthur Danto, al proclamar “el fin del arte”, resalta la importancia de lo que había conseguido el creador del “pop art”.<sup>437</sup> Según Danto, con Warhol culmina la posibilidad de realizar arte en el contexto de la modernidad. La intención del autor de las *Cajas Brillo*, decía, iba mucho más allá de ironizar sobre la cultura contemporánea, lo que pretendía realmente era que el espectador se planteara una pregunta fundamental:

*¿Por qué soy arte yo, la Caja de Brillo de Warhol, cuando mi gemelo idéntico de los supermercados no lo es?*

La respuesta a esta pregunta profundamente filosófica es que lo verdaderamente trascendente en una obra de arte no es su apariencia estética, sino el significado que cada quien quiera darle en un contexto específico. En consecuencia, el arte no tiene por qué adaptarse a cierto estilo, ni seguir determinado procedimiento, no es necesario siquiera que tenga que diferenciarse de otros objetos no artísticos. Ninguna teoría artística estaría realmente capacitada para distinguir entre lo que es arte y lo que no. En una explícita alusión a la ley del devenir histórico hegeliana, Danto considera que con el “pop art” comienza una era poshistórica, se trata del fin del arte entendido como el fin de los relatos que hasta ahora lo habían legitimado<sup>438</sup>.

---

<sup>437</sup> Se puede resumir su teoría sobre el fin del arte en dos de los textos fundamentales: A. DANTO, “The Art World”, en *Journal of Philosophy*, Vol. 61, N° 19, 1964, pp. 571-584. A. DANTO, *The transfiguration of the commonplace: a philosophy of art*, Harvard University Press, 1981.

<sup>438</sup> “El “pop art” habrá tenido el mérito, antes de hundirse en el consumo puro, de hacer que aparecieran mejor estas contradicciones en el ejercicio actual de la pintura y las dificultades para ésta de considerar su verdadero objeto”. J. BAUDRILLARD, *Crítica de la Economía política del signo*, op. cit., p.117.

Trasladando la reflexión de Warhol a un plano más general, se piensa que la negación de los principios que dieron forma a la modernidad tiene como objetivo la desmitificación de la cultura occidental, y que lo que se busca en últimas, en términos nietzscheanos, es derrumbar la metáfora que había servido para explicar los últimos tres siglos por considerarla poco fiable. Lo grave, sin embargo, es que de esa manera se apuesta por una fuerza meramente destructiva que se agota en la explosión de los cimientos; una fuerza que no le alcanza para levantar una metáfora nueva sobre los escombros de la vieja, que lo máximo que puede hacer es proclamar a los cuatro vientos que no hay metáfora posible.

Suele pasarse por alto que proclamar el fin de la modernidad y la llegada del “tiempo después del tiempo” implica aceptar que el mundo está disponible para ser conquistado por cualquier otro tipo de metáfora, no importa que ésta rompa con la línea narrativa de la cultura occidental, lo importante es que se presente como un sistema universal y coherente que contemple al ser humano como una pieza más del andamiaje, incluso como una pieza secundaria y prescindible. Es lo que ocurre con la “reelaboración” del mundo a partir de la lógica omnipresente del mercado, en la que la humanidad deja de ser la *finalidad* por la que se crea el sistema para convertirse en el *medio* que garantiza su subsistencia.

La Escuela de Frankfurt es, quizá, la que mejor resume la crítica de todo un siglo. Horkheimer y Adorno acusan directamente a la Ilustración, y a la Modernidad en general, de haber desencadenado el surgimiento de las industrias culturales que hoy han transformado el arte y cultura en productos de consumo<sup>439</sup>. Consideran que los ilustrados fueron los responsables de sembrar el germen del totalitarismo cuando, renunciando a la búsqueda de los antiguos universales como la justicia o la verdad, renunciaron también a la dimensión espiritual del ser humano. Así habían abierto la puerta a la imposición de una lógica formal unificadora, que revela sin ambages un profundo carácter totalitario.

Para Horkheimer y Adorno, los ilustrados pretendieron darle un sentido a la existencia humana sin recurrir a la ilusión de fuerzas superiores e inmanentes. Despreciaron la metafísica platónica y aristotélica como mera superstición. Todos los mitos que se les

---

<sup>439</sup> A mediados de siglo, los llamados situacionistas, de los que hicieron parte Michèle Bernstein, Guy Debord y Asger Jorn, también denunciaron cómo la comunicación unilateral rompía los lazos comunitarios al aislar a los individuos. “Control y manipulación de la opinión, estandarización de las ideas y los gustos, disgregación del espacio público, atomización de la esfera social...: el retrato dominante de los medios vehicula la idea de su omnipotencia”. Véase: G. LIPOVETSKY, *Metamorfosis de la cultura liberal*, op. cit., p. 99.

opusieron sucumbieron bajo el criterio del cálculo y la utilidad. Incluso sus propias ideas de los derechos humanos corrieron la misma suerte que los viejos universales<sup>440</sup>. En su empeño por destruir la *cualidad*, los burgueses modernos proclamaron la *cantidad* como la única forma de medir el mundo. Este tipo de equiparación, que consiste en reducir lo heterogéneo a una gran abstracción, domina cada uno de los aspectos de la vida en sociedad.

Todo lo que no se agota en números, en definitiva en el uno, se convierte para la Ilustración en apariencia; el positivismo moderno lo confina en la literatura. Unidad ha sido el lema desde Parménides hasta Russell”<sup>441</sup>.

Ahora bien, a pesar de lo que digan sus críticos, no puede resumirse la comprensión de Ilustración a la de una etapa más del avance totalitario. Que los valores que promovía pretendieran ser universales no significa que su vocación fuera, en esencia, totalitaria. La Ilustración también fue divergencia y contracorriente; es más, si algo la distinguió como una época única en la historia fue, precisamente, la defensa del pensamiento autónomo. Otra cosa es que la cultura que resultó de ella tomará un rumbo que nunca imaginaron los ilustrados. El reinado del hedonismo y el consumo que caracteriza la “cultura de masas” nada tiene que ver con la “cultura burguesa” a la que aspiraban en principio.

El panorama, como se observa, es ambiguo y contradictorio. Un buen análisis de los puntos de vista contrapuestos lo podemos encontrar en *Apocalípticos e integrados*, una de las obras más reconocidas de Umberto Eco. Los apocalípticos son quienes consideran que la cultura exige inteligencia, sensibilidad y conocimiento, por lo que les resulta inconcebible una cultura compartida por la masa popular. Piensan que la industria cultural, al pretender llevar la cultura al “gran público”, lo que ha hecho en realidad es mercantilizarla y trivializarla. Los integrados, por el contrario, son optimistas ante las nuevas posibilidades tecnológicas, ven la libre circulación de los “productos culturales”

---

<sup>440</sup> M. HORKHEIMER y T. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, Fragmentos filosóficos, introducción y traducción de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, 1998, p. 62.

<sup>441</sup> *Ibidem*, p. 63. A propósito de Russell, fue precisamente él quien había advertido con antelación sobre el hecho de que en el mismo momento que surgen y se consolidan tanto el pensamiento científico como las libertades individuales, esto es, el periodo que va desde el Renacimiento hasta el liberalismo del siglo XIX, se propicia un sistema de ideas y un modo de vida (industrialismo) dominado por el egoísmo y la intolerancia, en el que la exaltación del poder humano no deja cabida a la religión ni a ningún tipo de ideas morales. B. RUSSELL, “El impacto de la ciencia en la sociedad”, en *Obras escogidas. Filosofía, ensayo, novela*, Aguilar, Madrid, 1956, p. 430.



como algo “naturalmente bueno”. Para ellos la masificación es sinónimo de “democratización cultural”.

Eco sopesa ambas posiciones y advierte sobre los posibles errores en los que recaen. Los apocalípticos, dice, se equivocan al creer que la cultura de masas, por el simple hecho de ser técnica e industrial, es esencialmente mala; además son “ilusos” al suponer que todavía es posible hacer cultura al margen de los círculos de la industria cultural y de los nuevos medios tecnológicos. Los integrados, por su parte, generalmente hacen parte de la industria cultural, por lo que sus compromisos e intereses los hacen despreocuparse de los efectos perversos de la comunicación de masas, y aunque en teoría afirman defender la libertad cultural en la práctica son cómplices de manipulación de los consumidores culturales<sup>442</sup>.

En todo caso y pese a las voces esperanzadoras lo cierto es que, desde hace más de un siglo, la mayoría de intelectuales que abordan el análisis cultural de la sociedad contemporánea han mantenido un discurso muy crítico sobre la influencia de los medios de comunicación masiva. Tal como hemos podido apreciar hasta aquí, no son pocos los que insisten en señalarlos como los culpables de poner en práctica los mecanismos de manipulación y alienación totalitaria<sup>443</sup>.

Evidentemente, la efervescencia cultural que vivificó a Europa durante el siglo XVIII poco se parece al terrible proceso de uniformización que encausó el devenir del siglo XX. Hay fuertes indicios para vincular la veneración por la racionalidad científica y económica que acompañó la modernidad con el desprecio por valores “inasibles” como la justicia o la libertad; valores que, por cierto, no escatimó en usar la tradición liberal, mientras les fueron útiles, para fundamentar el discurso que justificaba la abolición del Antiguo Régimen. Aun así, ni los burgueses del siglo XVIII, ni los del XIX, estaban en capacidad de comprender la sofisticación que alcanzarían los mecanismos de persuasión. La ciencia y la economía no tenían otra finalidad que la emancipación, a nadie se le ocurrió pensar que pudieran ponerse al servicio de la dominación sobre el ser humano.

---

<sup>442</sup> Véase: U. ECO, *Apocalípticos e integrados*, traducción de A. Boglar, Lumen, Barcelona, 1988.

<sup>443</sup> Véase: G. LIPOVETSKY, *Metamorfosis de la cultura liberal*, op. cit., p. 99.

## 2.2. Totalitarismo y propaganda

El totalitarismo es un fenómeno que no se circunscribe únicamente a lo político<sup>444</sup>. Lo impulsa, sobre todo, el desarrollo científico y la expansión del sistema global de mercado. Lo que pretende el avance totalitario es aplicar su racionalidad tecno-económica a todas las relaciones entre personas y entre éstas y la naturaleza. Es un proceso que tiene como resultado el vaciamiento del ser humano y su instrumentalización en función del sistema económico que le domina.

El mundo en el que aparece el totalitarismo no es, en principio, totalitario, comienza a serlo, según vimos, desde el momento en que los medios de producción y comunicación masiva están en capacidad de moldear a su antojo distintos aspectos de la cultura. El aparato productivo se hace totalitario cuando determina, no sólo las ocupaciones y los comportamientos sociales, sino también las necesidades y aspiraciones individuales. Puede hacerlo, como nos lo enseña Marcuse, porque tanto la ciencia, como la tecnología que de ella se deriva, han olvidado la “neutralidad”<sup>445</sup> de su cometido y han pasado a constituirse en las más efectivas herramientas de control social.

Conforme el proyecto se desarrolla, configura todo el universo del discurso y la acción, de la cultura intelectual y material. En el medio tecnológico, la cultura, la política y la economía, se unen en un sistema omnipresente que devora o rechaza todas las alternativas. La productividad y el crecimiento potencial de este sistema estabilizan la sociedad y contienen el progreso técnico dentro de la dominación. La razón tecnológica se ha hecho la razón pública<sup>446</sup>.

---

<sup>444</sup> Generalmente los estudios sobre el totalitarismo se han centrado en su dimensión política. Cabe anotar que aparte de la obra de Arendt (en la que nos basamos principalmente) existen otras aproximaciones muy valiosas al fenómeno totalitario. Una de esos trabajos es el de C. J. FRIEDRICH y Z. BRZEZINSKI, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge University Press, 1956. En dicha obra se fijan algunas características típicas del Estado totalitario: ideología oficial, partido único, monopolio de los medios de comunicación, monopolio de los medios de combate, sistema de terror físico y psicológico, y economía planificada. Por otra parte, también hay que resaltar la obra de L. SHAPIRO, *Totalitarianism*, Pall Mall Press, London, 1972. En ella el autor señala las características que considera más definitorias del régimen totalitario: el líder, el sometimiento del orden legal, el control de la moral privada, la movilización y la pretensión de legitimidad masiva.

<sup>445</sup> “Ante las características totalitarias de esta sociedad, no puede sostenerse la noción tradicional de la “neutralidad” de la tecnología. La tecnología como tal no puede ser separada del empleo que se hace de ella; la sociedad tecnológica es un sistema de dominación que opera ya en el concepto y la construcción de técnicas. (...) La tecnología sirve para instituir formas de control social y de cohesión social más efectivas y más agradables”. H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 1987, p. 26.

<sup>446</sup> *Ibidem*, p. 27.

Antes del siglo XX el totalitarismo no existía como fenómeno y mucho menos como concepto, el absolutismo no es algo ni siquiera comparable. El monarca absoluto detentaba un poder sin límites, pero éste no dependía de la comunión total entre el pueblo y quien le gobierna. La disidencia no se enfrentaba con persuasión sino con represión. Con todo y eso, el uso de la fuerza pura y dura permitía que entre los súbditos permaneciera latente la resistencia al tirano, de manera tácita o expresa, con hechos o palabras; incluso en el silencio del oprimido quedaba el reducto de la conciencia que no podía ser vencida por el miedo.

Tampoco puede considerarse que el temor al carácter faccioso de los partidos, tan común en los liberales europeos y norteamericanos<sup>447</sup>, respondiera a una especie de intuición del riesgo totalitario. El miedo a la política partidista residía en la eventual capacidad que pudiera tener algún líder que gozará de popularidad de poner la multitud al servicio de sus intereses, y específicamente en la posibilidad que se le abría a la población más pobre de unir sus fuerzas para poner en vilo el orden establecido por las clases mejor acomodadas.

El avance del totalitarismo no depende de una forma de gobierno en particular, ni de la posibilidad de que un partido político mayoritario acceda al poder; depende, esencialmente, de que la sociedad de masas haya alcanzado un nivel de industrialización tal, *“que su aparato esté en capacidad de mantener, organizar y explotar la productividad técnica, científica y mecánica de que dispone la civilización”*<sup>448</sup>.

Bajo esta lógica, un sistema totalitario bien puede ser compatible con un régimen democrático y con el pluralismo de partidos. Por esa razón, señala Arendt, el auge de los totalitarismos en la primera mitad del siglo XX supuso el final de dos espejismos a los que se habían aferrado los países gobernados democráticamente y, en particular, las naciones europeas y su sistema de partidos:

El primero consistía en creer que el pueblo en su mayoría había tomado una parte activa en el Gobierno y que cada individuo simpatizaba con su propio partido o con otro. Al contrario, los movimientos mostraron que las masas políticamente neutrales e indiferentes

---

<sup>447</sup> Ver *supra* Cap. II.

<sup>448</sup> “No sólo una forma específica de gobierno o gobierno de partido hace posible el totalitarismo, sino también un sistema específico de producción y distribución que puede muy bien ser compatible con un “pluralismo” de partidos, periódicos, “poderes compensatorios”, etc.” Véase: H. MARCUSE, 1987, *op. cit.*, pp. 32-33.

podían ser fácilmente mayoría en un país gobernado democráticamente, que, por eso, una democracia podía funcionar según normas activamente reconocidas sólo por una minoría. El segundo espejismo democrático (...) consistía en suponer que las masas políticamente indiferentes no importaban, que eran verdaderamente neutrales y no constituían más que un fondo indiferenciado de la vida política de la nación<sup>449</sup>.

Que el totalitarismo tome fuerza en el seno de las sociedades en las que las masas han copado todos los escenarios de actividad política, no quiere decir que las masas se mantengan unidas por un interés común o por la conciencia que tienen de sí mismas. Se les denomina masas precisamente porque no es posible diferenciarlas, y mucho menos integrarlas en algún tipo de organización política o civil que responda a objetivos compartidos y específicos. Las masas están compuestas por un gran número de personas políticamente neutrales que, por lo general, no están adheridas a algún tipo de partido ni les preocupa mucho el modelo de gobierno que los rige.

El “affaire Dreyfus” es quizá uno de los primeros síntomas del fenómeno totalitario que irrumpirá con fuerza en el siglo XX. Dicho “affaire” sacó a relucir la fragmentación subyacente al interior de una sociedad francesa que, hasta ese momento, se presumía más o menos integrada. El antisemitismo que llevó a enjuiciar y defenestrar al capitán Alfred Dreyfus develó que más que la justicia o los intereses políticos, lo que motivaba a las masas eran sentimientos viscerales como el odio racial. Los que se alinearon en el bando acusador, permanecieron firmes en su posición aún después de comprobarse que los cargos de espionaje y traición en contra del capitán no eran más que un montaje. Al final, se demostró con lo ocurrido que una nimiedad como el origen judío de Dreyfus podía servir de excusa para movilizar a las masas enardecidas y conmocionar los cimientos, no solo de un Estado-nación como el francés, sino también los de un continente entero<sup>450</sup>.

---

<sup>449</sup> H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. Guillermo Solana, Taurus, Madrid, 2004. p. 393.

<sup>450</sup> Durante el “affaire Dreyfus” la prensa jugó un papel fundamental, rotativos como *La Libre Parole* y *Le Journal* inclinaron la opinión pública a favor de la condena con titulares exagerados e incendiarios. Del otro lado no faltaron los medios y las personalidades que se manifestaron por la inocencia del capitán y por la revelación de la conspiración en su contra, pero no tuvieron mucho éxito. Un Émile Zola que en 1898 se encontraba en la cumbre de su fama literaria decidió publicar en el periódico *L'Aurore* su “J'Accuse”, una carta dirigida directamente al Presidente Félix Faure, en la que señalaba con nombres propios a los que, consideraba, fueron los principales intrigantes. El artículo causó tal impacto que muchos intelectuales se sumaron a las voces que exigían la revisión del caso que se había cerrado en 1895 con la condena del imputado. El proceso siguió agitándose al vaivén de las pasiones y adquirió una gran relevancia internacional hasta que en 1906, después de reafirmaciones en la condena, atenuaciones e indultos, el Tribunal de Casación declaró por fin la inocencia del capitán y ordenó su reintegro al ejército francés. Véase: P. BOUSSEL, *L'affaire Dreyfus et la presse*, Armand Colin, Paris, 1960.

La conexión entre lo ocurrido con Dreyfus y la llegada al poder del totalitarismo en Europa se apreciará con claridad varios años después. Arendt vería en las exhibiciones de antisemitismo el primer paso en el ascenso de los movimientos totalitarios. Según la pensadora judía, cuando buena parte del “populacho” tomó partido en contra de Dreyfus no lo hizo abrigado por una bandera política, lo hizo impulsado por líderes y portavoces que supieron sacar el máximo provecho a cuestiones que solían pasarse desapercibidas por su poca relevancia, o que nadie se había atrevido a tocar para no romper el delgado velo moral que sostenía una sociedad “sumamente hipócrita”.

El dilema entre la defensa de la Verdad o la defensa de la Nación estaría en el centro del debate público después del caso Dreyfus. Los miembros de la derecha europea acudirían constantemente al argumento de que nada podía estar por encima de la uniformidad social y la razón de Estado. Del otro lado, muchos miembros de la izquierda, la mayoría intelectuales, tomarían partido por el capitán; aunque otros, como los diputados socialistas, se distanciarían de los *dreyfusards* por considerarlos tan burgueses como sus contradictores. Esto último vendría a ser una buena prueba de que el enfrentamiento poco tenía que ver con las viejas categorizaciones políticas.

Que la escena política francesa, y buena parte de la europea, estuviera dominada durante doce años por el montaje del que fue víctima Dreyfus, incluso cuando los hechos demostraban su inocencia, deja en evidencia que las masas modernas no creen en la realidad que perciben a través de su propia experiencia. Más que en sus sentidos, confían en su imaginación alimentada por la falsa conciencia de pertenecer a algo. Las masas se convencen de cualquier mentira con tal de que ésta les brinde la posibilidad de hacer parte de una *suprahistoria*, de un sistema universal y coherente que les ofrezca respuestas simples a las circunstancias más complejas de su existencia.

La *suprahistoria* que reclama la masa para dar sentido a su existencia, toma forma y se reproduce gracias a la repetición. Para permanecer en la conciencia colectiva necesita de la reafirmación constante, de una explicación que, por más absurda que parezca, mantenga una línea narrativa de principio a fin. La frase, atribuida a Göbbels, “*una mentira repetida adecuadamente mil veces se convierte en una verdad*”, resumía bien esta estrategia tan eficazmente utilizada por todos los gobiernos totalitarios.

Sin duda, el terror se encuentra en la esencia del totalitarismo, pero es la propaganda su instrumento más efectivo. “*La propaganda –decía Hitler- nos ha llevado hasta el poder,*

*la propaganda nos ha permitido conservar desde entonces el poder; también la propaganda nos concederá la posibilidad de conquistar el mundo*”<sup>451</sup>.

A priori, el discurso que nutre la propaganda carece de toda evidencia, pero a medida que avanza el poder totalitario, adquiere la capacidad de tornarlo en realidad. Por eso, cuando Stalin hablaba de las “clases moribundas”, lo hacía para referirse al conjunto de personas que se disponía a asesinar<sup>452</sup>. Del mismo modo, el metro de Moscú sería hoy “el único del mundo”, tal como afirmaban los bolcheviques, si éstos hubieran tenido la capacidad de destruir todos los demás. La eliminación de los disidentes y de cualquier foco de resistencia es un crimen que, en este caso, se amparaba en creer ciegamente que *la marcha incontenible de la Historia cobrará sus víctimas de cualquier manera*<sup>453</sup>.

Ahora bien, la propaganda totalitaria no se origina con el nazismo o el comunismo; ya había sido puesta en marcha desde que comenzaron a implementarse los nuevos métodos de comunicación masiva. Su eficacia se debe, en gran medida, a que tal como lo hacen los métodos de publicidad dirigidos a las masas, siempre trata de brindar un fundamentación científica a sus afirmaciones. De la misma manera que el fabricante de jabones se apoya en supuestos “estudios” que demuestran que el suyo es el “mejor detergente del mundo”, nazis y comunistas apelaron a lo “científico” de su ideología para hacerla calar en la población. Los primeros, desde su tesis de la superioridad racial, amenazaban permanentemente al pueblo alemán con la degradación que supone vivir en contra de las leyes eternas de la naturaleza; los segundos, desde el materialismo histórico, le recordaban a los suyos la inutilidad de malgastar la vida enfrentándose al tren de la Historia<sup>454</sup>.

La razón por la cual la propaganda de masas recurre constantemente a lo que algunos han llamado “cientificismo”<sup>455</sup>, puede hallarse, como hemos adelantado, en la obsesión por lo

---

<sup>451</sup> Citado en S. TCHAKHOTINE, “El secreto del éxito de Hitler: La violencia psíquica” en DE MORAGAS, M. (ed.), *Sociología de la comunicación de masas III. Propaganda política y opinión pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1985, p. 177.

<sup>452</sup> J. STALIN, *Leninism* (1933), vol. II, cap. III.s

<sup>453</sup> H. ARENDT, 2004, *op. cit.*, p. 437.

<sup>454</sup> “La propaganda comunista amenazaba al pueblo con perder el tren de la Historia, con permanecer desesperanzadamente retrasado con respecto a su tiempo, con gastar sus vidas inútilmente, de la misma manera que el pueblo era amenazado por los nazis con vivir contra las leyes eternas de la naturaleza y de la vida, con una irreparable y misteriosa deterioración de su sangre”. *Ibidem*, p. 429.

<sup>455</sup> El cientificismo fue una consecuencia del auge de la Matemática y la Física en la modernidad. La fascinación por la ciencia conllevaría la desvalorización y la pérdida de interés de toda la dimensión espiritual, al punto de que los intelectuales científicas llegarían a prohibir el planteamiento de preguntas

Ciencia que ha dominado el panorama intelectual de los últimos siglos. Con el salto significativo que dieron la Matemática y la Física en el siglo XV, los científicos adquirieron la capacidad de influir radicalmente en la naturaleza humana. La ciencia moderna solo se dedicó a vaciar el contenido moral del ser humano sin preocuparse mucho por el tipo de ideas que iban a sustituir las que el discurso científico había despreciado.

Los científicistas son, pues, todos aquellos “(...) *que se oponen a todo lo que de lejos o de cerca recuerda la metafísica*”<sup>456</sup>. Desprecian la fiabilidad de cualquier aproximación a la experiencia humana que no sea a través de la constatación empírica. Lo paradójico, no obstante, es que al mismo tiempo que niegan toda credibilidad al dogma religioso, no parecen tener problema en proclamar lo incontrovertible de su “fe” en el método científico<sup>457</sup>.

Fue el científicismo el que llevó a Comte a aplicar el método de las ciencias naturales al estudio de la sociedad, y, consecuentemente, a afirmar la existencia de una Ley fundamental del progreso con la que es posible determinar el nivel de desarrollo en la que ésta se encuentra. Tuvo mucho que ver también el científicismo con que las conclusiones obtenidas a partir de las investigaciones de Darwin sobre la evolución de las especies fueran apropiadas y tergiversadas, por autores como Spencer, con el objetivo de justificar la desigualdad entre las clases, y extensivamente, todas las relaciones de segregación y explotación entre los seres humanos<sup>458</sup>.

---

metafísicas. El credo científicista se resume en tres puntos: 1) todo análisis científico de los fenómenos naturales debe partir de presupuestos matemáticos; 2) el conocimiento del ser es posible únicamente si se siguen los métodos de la ciencia de los fenómenos; y 3) si una realidad no puede ser conocida a través de un acercamiento fenomenológico, entonces no es relevante. Véase: E. VOEGELIN, “The Origins of Scientism”, en *Published Essays 1940-1952*, University of Columbia Press, 2000.

<sup>456</sup> M. GRAWTIZ, *Métodos y técnicas de las ciencias sociales*, Editorial Hispano Europea, Barcelona, 1975, p. 58.

<sup>457</sup> Los defensores del científicismo perjudicaron, en últimas, el auténtico espíritu científico, pues crearon un “(...) nuevo dogmatismo cuyas certezas fundamentales se situaron en el nivel de la experiencia y en el rechazo de los principios filosóficos”. B. VELA, “Política y epistemología: aproximación a un auténtico espíritu científico”, en *Dilemas de la política*, Universidad Externado, Bogotá, 2007, p. 41.

<sup>458</sup> Herbert Spencer fue el principal representante del “darwinismo social”. Sus argumentos sirvieron, entre otras cosas, para justificar la política Colonial, pues pretendía darle una fundamentación pseudocientífica a las ideas de superioridad racial (y por lo tanto moral) de los europeos y norteamericanos sobre los pueblos que se dedicaban a expoliar. H. SPENCER, *La ciencia social*, traducción de A. Gregori, Tor, Buenos Aires, 1942. El darwinismo social continuó adquiriendo fuerza pese a que el mismo Charles Darwin insistió en que su teoría era aplicable únicamente a las ciencias naturales, por lo que no podía extenderse a los ámbitos de la sociedad y de la cultura. C. DARWIN, *Autobiografía*, trad. Aarón Cohen, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pp. 73 y ss.



Debe aclararse, en todo caso, que contrariamente a lo que pensaba Marcuse, el problema con la Ciencia no es que sea buena o mala, no podría ni siquiera plantearse un juicio de ese tipo. El problema, como anota Manuel Sacristán, es precisamente su neutralidad, su ambigüedad moral, pues es la que hace que su gran poderío práctico pueda parecer, o bien una amenaza para nuestra existencia, como en el caso de la física nuclear y la bomba atómica, o bien un motivo de esperanza, como ocurre con avances médicos en la erradicación de distintas enfermedades.

“(…) lo característico de la tecnociencia contemporánea (como de todo conocimiento, en realidad) no es una supuesta bondad o maldad, sino su constitutiva ambigüedad práctica. La misma ingeniería genética, por ejemplo, en la que se pedía la moratoria pensando en los riesgos de su manejo de ciertos virus y en la pesadilla, aún lejana, de intervenciones políticas en el equipo genético humano, es una de las principales esperanzas en la lucha contra el cáncer. Desde el punto de vista político-moral, la ciencia es ambigua, por así decirlo, si no queremos usar la palabra “neutral”, lamentablemente satanizada en los ambientes de izquierda<sup>459</sup>.

En suma, por más que no pueda señalarse directamente a la Ciencia como tal, el giro hacia el “cientificismo” y el “economicismo” que tanto promovió la modernidad, sí que resultó ser un factor determinante en la transición totalitaria de la sociedad de masas. No fue el compromiso con la emancipación del ser humano o el mejoramiento de sus condiciones de vida, fue la necesidad de crear un mercado ilimitado lo que propició la unión entre ciencia y economía. De dicha unión nacieron los medios de producción y comercialización masiva, que en el fondo no se distinguen en nada de las técnicas propagandísticas utilizadas por los movimientos totalitarios.

La labor que cumplen los medios de comunicación en la estrategia totalitaria, dicen Horkheimer y Adorno, es fabricar estereotipos que extiendan el conformismo, justifiquen el *status quo*, desarrollen una “falsa conciencia” y supriman los espacios públicos de discusión.

Toda cultura de masas bajo el monopolio es idéntica, y su esqueleto –el armazón conceptual fabricado por aquél- comienza a dibujarse. Los dirigentes no están ya en absoluto interesados en esconder dicho armazón; su poder se refuerza cuanto más brutalmente se declara. El cine y la radio no necesitan ya darse como arte. La verdad de que no son sino

---

<sup>459</sup> M. SACRISTÁN, *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona, 1987, pp. 108-109.

negocio les sirve de ideología que debe legitimar la porquería que producen deliberadamente<sup>460</sup>.

En el caso particular de los métodos de comunicación masiva, los aportes de la ciencia a las estrategias de publicidad sirvieron para convertirlos en la mejor herramienta de persuasión y domesticación de la población. El descubrimiento de la psicología de masas, y su estudio sistemático, permitió la puesta en práctica de métodos imperceptibles de gobierno, métodos que ya no basaban su eficacia en la amenaza de la represión, sino en la manipulación de las motivaciones que determinaban las actuaciones humanas en el seno de un grupo.

Los pioneros del análisis científico de la sociedad como Comte y Le Bon, y quienes continuaron con sus investigaciones sobre el comportamiento colectivo como Wallas y Lippmann, no solo comprobaron que las características mentales del grupo son distintas a las del individuo, también demostraron que los impulsos y emociones que los motivan no pueden explicarse a partir de lo que se conoce como psicología individual.

El hecho más llamativo que presenta una masa psicológica es el siguiente: sean cuales fueren los individuos que la componen, por similares o distintos que puedan ser su género de vida, ocupaciones, carácter o inteligencia, el simple hecho de que se hayan transformado en masa les dota de una especie de alma colectiva. Este alma les hace sentir, pensar y actuar de un modo completamente distinto de como lo haría cada uno de ellos por separado. Determinadas ideas, ciertos sentimientos no surgen o no se transforman en actos más que en los individuos que forman una masa. La masa psicológica es un ser provisional, compuesto por elementos heterogéneos, soldados de forma momentánea, de un modo absolutamente igual a como las células de un cuerpo vivo forman, por su reunión, un ser nuevo que manifiesta características muy diferentes de las que posee cada una de las células que lo componen<sup>461</sup>.

No podemos, en este punto, dejar de hacer referencia a Sigmund Freud y, en especial, a su sobrino Edward Bernays. Este último fue el encargado de editar y distribuir con éxito la obra del psicoanalista austríaco en los Estados Unidos, pero su mayor mérito fue haber comprendido, como ningún otro, las aplicaciones políticas y económicas de los descubrimientos de su tío sobre la psiquis humana. Bernays sabía muy bien que quienes

---

<sup>460</sup> M. HORKHEIMER y T. ADORNO, 1998, *op. cit.* p. 166.

<sup>461</sup> G. LE BON, *Psicología de las masas*, trad. Alfredo Guera, Morata, Madrid, 1983, p. 29.

manipularan este mecanismo oculto del poder serían quienes detentarían el verdadero gobierno de la sociedad.

La manipulación consciente e inteligente de los hábitos y opiniones organizados de las masas es un elemento de importancia en la sociedad democrática. Quienes manipulan este mecanismo oculto de la sociedad constituyen el gobierno invisible que detenta el verdadero poder que rige el destino de nuestro país (...) <sup>462</sup>.

Los métodos científicos de la propaganda han sido aplicados con igual eficacia tanto por la política como por la economía moderna. La manipulación de los hábitos y las opiniones de las masas no solo ha sido útil para consolidar el poder que rige determinada sociedad, también ha sido un elemento esencial en la expansión global del sistema capitalista. Es algo que el mismo Bernays entendía muy bien, y fue la causa de su rotundo éxito cuando decidió fundar su negocio de “Relaciones Públicas”. A su oficina, ubicada en las cercanías de Wall Street, acudían constantemente los grandes empresarios norteamericanos para que los asesorara con las estrategias de mercadeo de sus productos.

Una de las campañas más recordadas de Bernays fue la que realizó para la industria tabacalera. Dicha campaña consistió en incentivar en las mujeres el consumo regular de cigarrillos, rompiendo el tabú que limitaba el mercado del tabaco al género masculino. Para ello, en medio de uno de los desfiles más concurridos en New York, y bajo la atención de toda la prensa, un grupo significativo de mujeres debidamente preparadas, marchaba altivamente al tiempo que vociferaban consignas y portaban estandartes que las identificaban como las “Antorchas de la Libertad”. Al final, en el momento más álgido del desfile, las mujeres sacaron cigarrillos de las cajetillas que cargaban en sus ligeros y comenzaron a fumarlos de manera desafiante. Si bien en un principio la prensa y los demás medios de comunicación reseñaron la noticia con estupor moral, el efecto posterior fue precisamente el que buscaban Bernays y sus socios: habían logrado asociar los deseos más profundos de la mujer norteamericana de principios del siglo XX, hablamos del deseo de libertad y de igualdad frente a los hombres, con la necesidad de consumir tabaco. Desde ese momento se volvió cada vez más común ver a las mujeres fumando en todos los escenarios donde hacía presencia o donde se le representaba, ya fuera en su hogar, en reuniones sociales o en el cine <sup>463</sup>.

---

<sup>462</sup> E. BERNAYS, *Propaganda*, traducción de Albert Fuentes, Melusina, España, 2008, p. 15.

<sup>463</sup> Sobre la utilidad de las ideas de Freud aplicadas a las estrategias de mercadeo, Bernays opinaba lo siguiente: “Son sobre todo los psicólogos de la escuela de Freud los que han señalado que la gran mayoría

La necesidad de crear la mentalidad de mercado, esto es, la necesidad de que la gente piense que existe un sistema económico autónomo y complejo del que dependen sus condiciones de vida, dirigió el camino de la ciencia hacia el diseño de métodos de conducción social cada vez más eficaces. Las técnicas de mercadeo son apenas uno de sus tantos ámbitos de influencia; casi todos los campos de las Ciencias Sociales, la Antropología, la Psicología, la Historia, la Sociología y, en general, todo el pensamiento moral y filosófico, fue atravesado transversalmente por la idea de la expansión irreversible de este nuevo tipo de racionalidad económica.

### 2.3. El mercado autorregulado

Weber no ocultaba su preocupación cuando hablaba sobre la manera en la que la racionalidad económica se extendía a todas las formas sociales. Lo que en su opinión caracterizaba la modernidad era el “desencantamiento del mundo” producido por la sustitución, en todas las esferas de la vida social, de una “racionalidad sagrada” por una “racionalidad burocrática” acorde con el auge tecnológico y la creciente influencia del Estado en la organización de la producción a gran escala<sup>464</sup>.

Muchos otros sociólogos darían cuenta de este fenómeno; Durkheim hablaría del paso de un tipo de “solidaridad mecánica”, basada en vínculos morales compartidos como la

---

de los pensamientos y acciones del hombre son sustitutos compensatorios de deseos que éste se ha visto obligado a reprimir. Podemos desear algo no por su valor intrínseco o por su utilidad sino porque hemos llegado a ver inconscientemente en ese objeto el símbolo de otra cosa, cuyo mero deseo nos avergonzaría confesarnos. Un hombre que compra un coche puede creer que lo necesita para desplazarse, mientras que, en realidad, quizá prefiriese caminar por el bien de su salud y no tener que cargar con los gastos que acarrea. En realidad, quizá lo quiera porque es un símbolo de posición social, una demostración de su éxito en los negocios o un medio para contentar a su mujer”. *Ibidem*, p. 67.

<sup>464</sup> Cabe aclarar que Weber aborda el estudio del capitalismo desde una posición crítica del materialismo marxista, al que considera monocausalista como todo historicismo. El modelo sociológico que propone tiene en cuenta, aparte del factor económico, otros factores determinantes de la sociedad como la política o la religión. En sus análisis de la relación entre la ética protestante y capitalismo intenta refutar la explicación materialista de la historia. En el desarrollo del sistema capitalista, dice, además de ideales religiosos que formaron la mentalidad burguesa, fueron determinantes los factores económicos como un mercado abierto con demanda amplia y estable, tecnologías baratas, fuerza de trabajo libre y disciplinada, técnicas de contabilidad racionales y comercialización de la vida económica; y también factores no económicos como un Estado moderno con todos sus componentes, un derecho racional, ciudades, ciencia y tecnología moderna. Véase: M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus* (1904-1905). Versión en castellano, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción de L. Legaz, Orbis, Barcelona, 1985. Véase: M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921-1922). Versión en castellano: *Economía y sociedad*, traducción de L. Legaz, FCE, México, 2003.

religiosidad o la tradición, a un tipo de “solidaridad orgánica” en la que los lazos sociales dependían de referentes propios de la era industrial como la eficacia o la utilidad<sup>465</sup>. Tönnies, a su vez, sentaría su distinción entre “comunidad” (*gemeinschaft*) y “sociedad” (*gesellschaft*); en la primera los individuos desarrollaban relaciones personales y afectivas, en la segunda las relaciones estaban determinadas por el grado de división y especialización del trabajo, por lo que resultaban impersonales e instrumentales<sup>466</sup>. No es coincidencia que los estudios sociológicos se multiplicaran ante las profundas transformaciones políticas, económicas y culturales que trajo consigo la aparición de la masa social y la racionalización técnica de la era industrial.

La concentración del capital dio lugar a la creación de empresas gigantescas en las que el trabajador era una parte más de la maquinaria, toda su energía vital convertida en simple mano de obra, su humanidad reducida a funcionalidad. Bajo la racionalidad de la cadena de producción masiva, el *hombre-operario* era apenas un diente en el engranaje de la gran máquina, si no funcionaba correctamente, esto es, sin fricción, sin interrupción, podía y debía ser remplazado.

Cuando Taylor decía: “*en el pasado, el hombre lo era todo; en lo sucesivo, el todo será el sistema*”, estaba proclamando la aplicabilidad de los principios fundamentales de la dirección científica de las empresas en todos los ámbitos de la actividad humana<sup>467</sup>. El

---

<sup>465</sup> Para Durkheim lo que permite explicar la forma en que los individuos se asocian entre sí es el análisis de los tipos de solidaridad que se da entre ellos. Por una parte está la *solidaridad mecánica*, vinculada a las formas más primitivas de conexión entre los individuos, en la que el orden social se basa en su escasa diferenciación. Se trata de una solidaridad estructurada en las semejanzas, por lo que su existen pocas probabilidades de que surjan conflictos en su interior. De otra parte está la *solidaridad orgánica*, mucho más compleja que la anterior, pues por la grandes diferencias que se dan entre individuos supone una alta probabilidad de que surjan conflictos entre ellos, conflictos que solo podrán ser resueltos si se ha establecido una autoridad fije los normas y administre los consecuencias de su incumplimiento. Esa autoridad, ya sea moral, social o civil, es un fuerza externa que hace las veces de conciencia colectiva en la que se resumen el conjunto de creencias y sentimientos que constituyen el común denominador de dicha sociedad. Véase: E. DURKHEIM, *De la division du travail social* (1893). Versión en castellano, *División del trabajo social*, trad. C.G. Posada, Planeta-Agostini, Barcelona, 1992.

<sup>466</sup> Para Tönnies, la comunidad (*gemeinschaft*) es un organismo vivo que existe realmente en la convivencia íntima y excluyente de sus componentes. Es un criterio de identificación colectiva, y se mantiene unido por los objetivos compartidos, así como por sus vínculos sentimentales y directos que se han forjado en su interior. Su origen se remonta a las relaciones materno-filiales que se dan en el seno de la organización familiar. Por su parte, la sociedad (*gesellschaft*) se levanta sobre estructuras artificiales y mecánicas, carece de vida pues tan sólo es un producto de la voluntad racional. No sirve como criterio de identificación pues no es más que una realidad creada a partir de un contrato en el que se establecen las condiciones para ser parte de la asociación, así como el tipo de gobierno y los deberes y derechos de cada uno de sus integrantes. Véase: F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887). Versión en castellano: *Comunidad y Asociación*, trad. J.F. Ivars, Península, Barcelona. 1979.

<sup>467</sup> Tres razones fueron, según sus propias palabras, las que llevaron a Taylor a escribir su obra sobre la dirección científica de las empresas: “(1) Hacer resaltar, mediante una serie de ejemplos simples, la pérdida

objetivo de su doctrina gerencial era sincronizar los movimientos del “animal humano” con el funcionamiento de las máquinas y los procesos de producción. La idea era aumentar al máximo la productividad de las personas reconduciendo sus actos, incluso los más cotidianos, bajo una estricta racionalidad económica. Las tarifas diferenciales con las que se premiaba o se castigaba al trabajador según su rendimiento, el obsesivo cronometraje de los tiempos de fabricación de las piezas, o el aumento significativo de inspectores que controlaban los ritmos de operación, eran todas medidas propias de una ingeniería empresarial en la que el empleado no era más que una parte que debía su existencia a su funcionalidad dentro del sistema<sup>468</sup>.

De esta forma de instrumentalización no se escaparon tampoco los que mandaban sobre el trabajador, dentro del extenso organigrama empresarial se convirtieron en fríos burócratas que administraban las personas sin distinguirlas de las cosas. Del mismo modo se burocratizó el burgués que en algún momento dirigió la empresa; ya no se parecía en nada al viejo propietario de iniciativa individual, emprendedor y vivaz, ahora carecía de iniciativa propia, era cauteloso e impersonal; su capacidad de decisión fue relevada por la de una junta directiva o la de un grupo de accionistas, había sido desbordado por el avance del capital que él mismo había ayudado a expandir.

El auge de las “ciencias del comportamiento” y de los modelos de gestión empresarial, señala el final de la transición de una primera etapa en la que la economía solo podía imponer sus normas de conducta en un reducido sector de las actividades de la población, a una etapa en la que el desarrollo industrial de la sociedad de masas ha copado todos los espacios de las relaciones sociales, y en la que la racionalidad económica es la única norma aplicable en cualquiera de las fases de la vida humana. Dicha transición tiene su

---

inmensa que todo el país sufre en razón de la ineficiencia con la cual nosotros cumplimos la mayor parte de nuestros actos cotidianos. (2) Para intentar convencer al lector del hecho que el remedio a esta ineficacia reside en la dirección científica y no en la búsqueda de hombres excepcionales o de ingenio. (3). Para demostrar que la Dirección de Empresas es una verdadera ciencia que se apoya sobre leyes, reglas y principios claramente definidos... y también para demostrar que los principios fundamentales de la dirección científica son aplicables a todos los tipos de actividad humana.” Véase: F.W. TAYLOR, *Principles and methods of scientific management*, Harper & Bros, New York, 1911. Versión en castellano: *Management científico*, Orbis, Barcelona, 1986.

<sup>468</sup> “La concepción de la separación de las “tareas” y del obrero como “motor humano” será fustigada por el anarco-sindicalista francés Émile Pouget (1860-1931) en su opúsculo titulado *L’organisation du surmenage. Le système Taylor*, publicado en 1914 con motivo de la huelga de obreros de las factorías Renault contra el sistema del ingeniero norteamericano. Reivindicaciones que se esfumarán por imperativo de la movilización de la producción con fines bélicos”. Véase: A. MATTELART, *La comunicación-mundo: historia de las ideas y de las estrategias*, Siglo XXI, México, 1996, p. 51.

origen en el momento en que los economistas y demás estudiosos de la sociedad comenzaron a aceptar sin objeciones un grave error lógico; una falacia que, como bien señala Polanyi, consistía en reducir la integralidad de la economía humana a su forma de mercado:

La falacia es evidente en sí misma; el aspecto físico de las necesidades del hombre forma parte de la condición humana; ninguna sociedad puede existir si no posee algún tipo substantivo de economía. Por otra parte, el mecanismo oferta-demanda-precio (al que popularmente se denomina mercado), es una institución relativamente moderna con una estructura específica, que no resulta fácil de establecer ni de mantener. Reducir la esfera del género económico, específicamente, a los fenómenos del mercado es borrar de la escena la mayor parte de la historia del hombre<sup>469</sup>.

Una economía de mercado es un sistema económico regido, regulado y orientado únicamente por el mercado. Hablamos de un mercado autorregulado porque exige la separación entre la esfera economía y la esfera política; algo realmente excepcional si tenemos en cuenta que nunca antes, ni bajo los sistemas tribales, ni feudales, ni mercantilistas, la economía había dejado de estar supeditada al gobierno de la sociedad. Tal diseño institucional solo puede funcionar si es la sociedad la que se subordinaba a sus requerimientos; con lo cual, la existencia de una economía de mercado depende de que exista una sociedad de mercado, esto es, una sociedad que rija todos sus aspectos por la ley oferta-demanda-precio<sup>470</sup>.

Antes del siglo XIX, ni el trabajo, ni la tierra, ni el dinero eran considerados mercancías en el sentido de haber sido creados para la venta. El trabajo hacía parte de la actividad económica del ser humano, no era un producto que pudiera abstraerse del resto de la vida para almacenarlo y ponerlo en circulación. La tierra era la misma naturaleza que no había sido creada por el hombre. Y el dinero era el mecanismo con el que la banca determinaba el poder adquisitivo al interior de un Estado. Aglutinar trabajo, tierra y dinero como mercancías creadas para ser vendidas es una ficción útil a la idea del mercado

---

<sup>469</sup> K. POLANYI, *El sustento del hombre*, trad. Ester Gómez, Capitán Swing, Madrid, 2009, p. 58.

<sup>470</sup> “Dado que la sociedad emergente no era otra que el sistema de mercado, la sociedad humana estaba ahora en peligro de ser colocada sobre cimientos totalmente extraños al mundo moral del que el cuerpo político había formado parte hasta ahora”. K. POLANYI, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, trad. Eduardo L. Suárez, FCE, 2ª ed. México, 2003, p. 170. “Este artificio institucional, que llegó a ser la fuerza dominante de la economía –descrita ahora con justicia como *economía de mercado*–, dio luego origen a otro desarrollo aún más extremo, una sociedad entera embutida en el mecanismo de su propia economía: la *sociedad de mercado*”. K. POLANYI, 2009, *op. cit.*, p. 63.



autorregulado. No se pueden someter estos tres elementos a la ley de oferta y demanda sin permitir que sea el mercado el que decida, por su propia cuenta y sin posibilidad de réplica, el destino de los seres humanos y el de su medio natural<sup>471</sup>.

Esto era algo inconcebible para el mismo Adam Smith, que pese a haber hecho de la economía un objeto de estudio autónomo, no dudaba de que la riqueza (y por ende el mercado) era apenas uno de los tantos aspectos de la vida en comunidad; no podía separarse de ésta pues permanecía siempre atada a sus propósitos, como una mera “(...) *característica de las naciones que luchan por su supervivencia en la historia*”<sup>472</sup>. Ni siquiera los fisiócratas franceses, que fueron los primeros en atribuir a la economía características del mercado, osaron traspasar la sempiterna unidad de los asuntos humanos; su mentalidad, como la de Smith, aún gravitaba sobre la idea de un sistema económico inserto en la inmensa complejidad de la sociedad<sup>473</sup>.

En nuestros días, los teóricos del libre mercado insisten en dar por supuesta la separación entre economía y sociedad. Aun cuando los hechos demuestran las terribles consecuencias de experimentar con la autorregulación, sus defensores excusan los fracasos del modelo en la falta de voluntad política para ponerlos en práctica. A la ex Unión Soviética, por ejemplo, se le obligó a entrar de manera abrupta en la lógica desregulatoria del sistema de mercado, lo mismo se hizo con los países latinoamericanos, y el resultado en ambos casos fue catastrófico. Los vínculos forjados durante décadas al interior de estas sociedades fueron destruidos en pocos años. Lo que antes administraba de mejor o peor modo el aparato de Estado, había quedado ahora a merced de las mafias y las organizaciones criminales. Los índices de violencia e injusticia, en lugar de reducirse, se dispararon a niveles insospechados.

En Rusia no había nada ni nadie que pudiera –y que quisiera– cargar sus espaldas con el gran monstruo burocrático del comunismo. El desplome de la Unión Soviética significó el final de un modelo económico que, por casi un siglo, se había encargado de moldear casi todas las formas de las relaciones sociales. Se pasó, de forma casi instantánea, de la represión y la violencia centralizada en el Kremlin a una situación de anarquía en la que

---

<sup>471</sup> *Ibidem*, pp. 62-63; y K. POLANYI, 2003, *op. cit.*, pp. 119-124.

<sup>472</sup> K. POLANYI, 2003, *op. cit.*, p. 165.

<sup>473</sup> K. POLANYI, 2009, *op. cit.* pp. 60-61.

las mafias supieron tomar ventaja y se apoderaron, para su beneficio, de lo pocas ruinas que quedaban del viejo Estado.

Igualmente en los años 90's, cuando surtían efecto las medidas impuestas por el Consenso de Washington, la mayoría de países latinoamericanos sufrieron durísimas crisis inflacionarias que llevaron al colapso de sus economías. Las altas cifras de desempleo incrementaron todavía más unos índices de pobreza que ya eran alarmantes. La desigualdad entre ricos y pobres aumentó hasta el punto de hacer insostenible la cohesión social. La pobreza, el caldo de cultivo de las estructuras criminales, alimentó el desprecio por las instituciones y entronizó una cultura en la que el delito siempre ganaba en el análisis costo beneficio frente al cumplimiento de la ley<sup>474</sup>.

La evidencia confirma que el avance hacia la racionalidad económica no implica, necesariamente, que se progrese hacia una racionalidad democrática. Como lo demuestra Piketty, la dinámica de una economía de mercado liberada de toda atadura política o jurídica, así como contiene en su seno “fuerzas de convergencia” relacionadas con la difusión del conocimiento y la eficiencia, contiene también “fuerzas de divergencia” que suponen una grave amenaza para los valores democráticos y de justicia que mantienen unidas nuestras sociedades<sup>475</sup>.

Los profetas del mercado autorregulado, sin embargo, siempre tendrán un chivo expiatorio en el Estado para no responder por sus fracasos, lo culparán una y otra vez de interferir en el libre desarrollo de las relaciones económicas. Así nos lo hace saber el profesor Fred L. Block:

---

<sup>474</sup> Sobre las relaciones entre economía y desobediencia crónica de la ley en los países latinoamericanos véase: M. GARCÍA, “Justicia, mercado y democracia: Un examen crítico de las teorías económicas sobre el (in)cumplimiento del derecho y su relación con el desarrollo, la justicia y la democracia”, en *¿Justicia para todos? Sistema judicial, derechos sociales y democracia en Colombia*, editores Rodrigo Uprimny, César Rodríguez y Mauricio García, Norma, Bogotá, 2006, pp. 49-107.

<sup>475</sup> Para Piketty el avance hacia la racionalidad económica y tecnológica no implica un progreso hacia la racionalidad democrática y la meritocracia, porque, según entiende, tanto la tecnología como el mercado “no conocen límites ni moral”. Piketty devela además la que, considera, es la principal contradicción del capitalismo: que la tasa de rendimiento privado del capital ( $r$ ) puede ser significativa y duraderamente más alta que la tasa de crecimiento del ingreso y la producción ( $g$ ). Lo anterior, según dice, se constituye en el principal factor de desestabilización de las sociedades democráticas, pues cuando la recapitalización de los patrimonios procedentes del pasado es más rápida que el ritmo de crecimiento de la producción y los salarios, se termina llegando, irremediablemente, a una situación de desigualdad insostenible. “Una vez constituido, el capital se reproduce solo, más rápidamente de lo que crece la producción. El pasado devora el porvenir”. T. PIKETTY, *El capital en el siglo XXI*, traducción de Eliane Cazenave-Tapie, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, pp. 257 y 643.

Debido a que las sociedades invariablemente retroceden ante el precipicio de la experimentación cabal de la autorregulación del mercado, sus teóricos siempre pueden sostener que cualquier fracaso no es resultado del diseño de estos mercados, sino de la falta de voluntad política para ponerlos en práctica. De este modo, no es posible desacreditar el credo de la autorregulación de los mercados por experiencias históricas; sus defensores tienen una excusa hermética para sus fracasos<sup>476</sup>.

Se piensa, equivocadamente, que el desarrollo de los Estados Unidos se debió a la liberación de su capitalismo. Todo lo contrario, en la primera potencia de Occidente el Estado nunca ha dejado de intervenir significativamente en varios sectores de la economía. Los llamados “años dorados” del país norteamericano se vivieron gracias, precisamente, a que las medidas de corte keynesiano promovidas por el presidente F.D. Roosevelt con su “*New Deal*”, fortalecieron la participación estatal en el sistema económico. Pese a la feroz contrarreforma emprendida por Reagan en los 80’s, todavía hoy el gobierno estadounidense tiene un amplio control en la economía. Es el encargado de regular el funcionamiento de la banca y el mercado financiero; ejerce una función esencial garantizando la fluidez del buena parte del crédito a través de préstamos hipotecarios, ayudas para pequeñas y medianas empresas, prestamos<sup>477</sup>.

Habrà que aceptar, en todo caso, que al menos en sus versiones más desarrolladas y equitativas, el capitalismo ha demostrado su capacidad para derrotar técnicamente la pobreza y democratizar la prosperidad. Esta comprobación, no obstante, debe asumirse con beneficio de inventario, no solo porque los casos exitosos sean cada vez más excepcionales, sino porque las condiciones que requiere el modelo para obtener resultados óptimos obligan a la humanidad a pagar un precio sumamente alto, el de poner en peligro su propia supervivencia sobre el planeta.

Sobre estas bases, el problema no radica tanto en que la intervención del Estado sea más o menos buena, o en que la economía de mercado sea incapaz de proveer determinados

---

<sup>476</sup> F. BLOCK, Introducción a K. POLANKY, 2003, *op. cit.*

<sup>477</sup> En la crisis económica del 2008, el Estado, tantas veces defenestrado, fue el salvavidas de la banca en quiebra. El Estado siempre interviene, el problema es que en los periodos de abundancia lo hace para privatizar las ganancias y, en los de crisis, para socializar las pérdidas. Una de las críticas más recientes e interesantes a la deriva que ha tomado el sistema capitalista después de la crisis económica del 2008 puede encontrarse en: REICH, R. B., *Saving Capitalism. For the Many, Not the Few*, Ed. Alfred A. Knopf, New York, 2015. Véase también sobre la crisis del capitalismo como una crisis de valores, y sus repercusiones en el declive de la economía estadounidense: J. SACHS, *El precio de la civilización*, traducción de Estrella Trincado, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2012.

bienes sociales, el problema es, como se ha visto, que al pretender separar la economía de la sociedad lo que se logra es establecer un estilo de vida no deseable. Lo que pretende un sistema de mercado autorregulado es que todo cuanto exista sea susceptible de convertirse en mercancía, y que una vez creados los mercados en los que (las mercancías) se comercializan, se restrinja la intromisión de cualquier medida política que no contribuya a asegurar su propia autorregulación. Es un sistema totalitario no solo porque se apropia de la entidad física, psicológica y moral del ser humano, también lo es porque reduce los elementos de su entorno natural a la categoría de recursos industriales de libre disposición.

## 2.4. La humanidad en riesgo

A la dominación totalitaria de tipo económico no le basta con destruir el espacio público negándole al ser humano sus capacidades políticas, lo condena en su vida privada a la superficialidad de una existencia ajena al destino del mundo. Así como se rompen los lazos de convivencia del hábitat comunitario, se rompe también el equilibrio natural del ecosistema que garantiza la supervivencia de la especie. Sin tradición cultural ni instituciones políticas que los protejan, tanto la sociedad como los individuos que la conforman, parecieran no tener otra cosa que hacer más que resignarse a ser devorados por el girar de la rueda de ese “molino satánico”.

El camino seguido por la globalización económica está precipitando el fin de lo que conocemos como Civilización Occidental, en gran medida porque los profetas del mercado autorregulado alentaron la desintegración de la vieja alianza que había legitimado la modernidad: la alianza entre *Estado, capitalismo y democracia*<sup>478</sup>. Pero lo que resulta más preocupante aún, es percatarse de que el sistema de producción y consumo, el motor que mueve este tipo de globalización negativa, llevó a las personas a creer erróneamente que por fin habían cortado el cordón umbilical que los ataba a la madre tierra. La idea del ser humano como creador y señor de la naturaleza extendió la

---

<sup>478</sup> Visto desde esta perspectiva, dice Ulrich Beck, “(...) los neoliberales son liquidadores de Occidente, aun cuando se presenten como sus reformadores. Por lo que se refiere al Estado asistencial, la democracia y la vida pública, la suya es una modernización condenada a muerte”. U. BECK, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, traducción de Bernardo Moreno y Rosa Borrás, Paidós, Barcelona, 2008, pp. 29-30.

distancia entre la percepción y la realidad, y permitió que permaneciéramos impávidos ante la evidente aniquilación de nuestro ecosistema. El tan decantado “*dominio del hombre sobre la naturaleza*”, escribe Gómez Dávila, resultó ser meramente “(...) *la revelación de una inmensa capacidad homicida*”<sup>479</sup>.

La comunidad científica se muestra muy segura de las consecuencias catastróficas de nuestro modelo de desarrollo. La información de la que disponemos nos ofrece un panorama desolador. Según la *Evaluación de los Ecosistemas del Milenio*, un proyecto científico coordinado por Naciones Unidas, dos terceras partes de los ecosistemas en el mundo muestran graves señas de deterioro<sup>480</sup>. La reducción de la diversidad biológica alcanza una tasa mil veces superior a la de los niveles preindustriales; se calcula que para mediados del siglo XXI habrán desaparecido quince millones de especies. En apenas cincuenta años el mundo ha perdido la cuarta parte del suelo fértil y un tercio de sus bosques. El *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC) pronosticó, que debido al calentamiento global producido por los gases de invernadero, en los próximos setenta años los casquetes de hielo ártico se habrán derretido en su totalidad<sup>481</sup>. Según los informes presentados en 2014 por el *Fondo Mundial para la Naturaleza* (WWF), la demanda de recursos naturales renovables sobrepasa en más de un 50% lo que la tierra puede suministrar de forma sostenible<sup>482</sup>. De persistir este ritmo de explotación, en el 2050 necesitaríamos de tres planetas para satisfacer el actual modelo de producción y consumo.

Desde hace más de cuarenta años se ha venido abriendo paso una conciencia ecológica más activa a nivel mundial. Muchas personas se fueron sumando al gran número de voces que exigían poner límites a las consecuencias catastróficas del modelo de crecimiento. Uno de los primeros esfuerzos mancomunados lo constituyó el llamado *Club de Roma*, un grupo conformado por intelectuales, y especialmente por científicos, que aportaron estudios serios y esclarecedores sobre la fragilidad de nuestro ecosistema y el grave

---

<sup>479</sup> N. GÓMEZ-DÁVILA, *Scholia to an implicit text*. Bilingual selected edition, Villegas Editores, Bogotá, 2013, p. 386.

<sup>480</sup> Ver: <http://www.millenniumassessment.org/es/index.html> (Acceso septiembre de 2015).

<sup>481</sup> G.A. MEEHL, et al., *Climate Change 2007: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge University Press, New York, 2007.

<sup>482</sup> Ver: [http://wwf.panda.org/about\\_our\\_earth/all\\_publications/living\\_planet\\_report/](http://wwf.panda.org/about_our_earth/all_publications/living_planet_report/) (Acceso septiembre de 2015).

peligro que corría por cuenta de nuestra nociva intervención. En 1972 el *Club de Roma* publicó su informe *The Limits to Growth*<sup>483</sup>, con el que demostraban que no era posible seguir apostando por un crecimiento infinito dentro de una biosfera finita<sup>484</sup>.

Pese a que el informe presentado por el *Club de Roma* se basaba en datos contrastados, no faltaron los entusiastas del crecimiento que, como Adrian Berry, aún se resistían a aceptar la finitud de los recursos terrestres. Enfrentarse a la evidencia, sin embargo, no les impidió seguir insistiendo en que dicho modelo sería viable si, como proponían, extendiéramos la extracción de los recursos a una escala interplanetaria.

Contrariamente a la creencia del Club de Roma, no hay “límites al crecimiento”. No hay ninguna razón por la que nuestra riqueza global, o por lo menos la riqueza de las naciones industriales, no siga creciendo indefinidamente a su promedio anual actual de un 3 a un 5 por ciento. Aunque se demuestre finalmente que los recursos de la tierra son finitos, los del Sistema Solar y los de la Gran galaxia que lo rodea son, para todos los fines prácticos, infinitos<sup>485</sup>.

El optimismo de Berry se basa en una idea errónea, la de creer que la conquista espacial está a la vuelta de la esquina. Lo que se ha comprobado es precisamente lo contrario, pese a los evidentes avances en la carrera hacia el espacio, las posibilidades de montar una cadena productiva a partir de la extracción de recursos extraterrestres es todavía muy remota (ni que decir de las posibilidades de sobrevivir fuera de nuestro planeta). La velocidad del deterioro de nuestro ecosistema terrestre pronostica que primero desaparecerá la civilización humana antes de encontrar un nuevo hogar o una nueva fuente de recursos.

El ser humano ha perturbado tanto el sistema natural, y lo ha hecho tan aceleradamente, que los científicos han comenzado a denominar la nuestra como una nueva era geológica: *el antropoceno*. Así se refieren a esta etapa del planeta tierra en la que nuestra especie ha emergido con la capacidad de trastornar -que no controlar- los procesos fundamentales de la biosfera<sup>486</sup>. La hecatombe de la diversidad biológica, el calentamiento climático y

---

<sup>483</sup> D. H. MEADOWS, *et. al.*, *The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, Potomac, Londres, 1972. Existe traducción al castellano: FCE, México 1972.

<sup>484</sup> J. RIECHMANN, *Gente que no quiere viajar a Marte*. Ensayos sobre la ecología, ética y autolimitación, Los libros de la catarata, Madrid, 2004, pp. 80-81.

<sup>485</sup> A. BERRY. *Los próximos diez mil años*, Alianza, Madrid, 1977, p. 65.

<sup>486</sup> J. RIECHMANN, *et al.*, *Qué hacemos frente a la crisis ecológica*, Akal, Madrid, 2012, p.7.

el agotamiento de las fuentes de energía no renovables (peak oil), son apenas unos de los tantos factores de incidencia de la humanidad en el medio ambiente, pero con ellos basta para imaginarse un futuro poco esperanzador. Sabiendo que la tierra es nuestro único hábitat, y que hasta ahora no tenemos ningún otro planeta donde migrar, esta manera de actuar resulta, a todas luces, irracional y autodestructiva.

Estamos viviendo sobre este planeta como si fuéramos depredadores extraterrestres, como si hallásemos acampado temporalmente en un planeta de usar y tirar pero —por el contrario— somos terrícolas interdependientes y ecodependientes, sin planeta de recambio al que emigrar<sup>487</sup>.

Antes se pensaba en la tierra como algo inconmensurable, un lugar en el que el número de personas era tan reducido con relación a su tamaño, que habían “recursos naturales” de sobra para ser aprovechados por todos. En esa especie de Edén casi inhabitado conservaba sentido el mandato divino que ordenaba a los seres humanos “*multiplicarse y someter la tierra*”. Locke, que insistió en el derecho de los individuos a adueñarse de las cosas que habían conseguido de la naturaleza a partir de su trabajo e intelecto, consideraba justa dicha apropiación siempre y cuando “(*...*) *existiese la cosa en cantidad suficiente y quede de igual calidad en común para los otros*”. Y desde luego que en vida del pensador inglés los recursos naturales eran más que suficientes, pues todavía quedaban en el mundo grandes extensiones de tierra para ser explotadas. Sin embargo, las condiciones actuales difieren mucho de las de ayer; ni el aire, ni el agua, ni la vida natural, puedan ser tratados hoy como bienes de libre disposición cuando la superpoblación y la crisis ecológica han llevado a que estos recursos sean cada día más escasos.

A mediados del siglo XIX, incluso un liberal como John Stuart Mill, tenía claro que la producción de riqueza debía de tener algún límite. En el capítulo VI de sus *Principios de economía política*, anunciaba el final de la etapa de desarrollo (“estado progresivo”) y la llegada de una etapa de moderación (“estado estacionario”). En este punto del crecimiento económico, en el que ya no es posible ni deseable seguir creciendo, los problemas que deberá solucionar la sociedad, decía Mill, no tendrán que ver con el incremento de la riqueza, sino con la distribución de la misma. Su temprano ecologismo, impulsado por la preocupación que le generaba la posibilidad de un mundo superpoblado en el que el individuo no tuviera espacio para disfrutar de un mínimo de soledad, lo llevó a plantear,

---

<sup>487</sup> J. RIECHMANN, et al., *Qué hacemos frente a la crisis ecológica*, op. cit., p. 9.



mucho antes de que lo hicieran otros, la necesidad de poner freno a la explotación indiscriminada de la naturaleza por parte de la raza humana.

Sería un ideal muy pobre un mundo del cual se extirpara la soledad. La soledad, en el sentido de estar solo con frecuencia, es esencial para cualquier nivel de meditación o de carácter; y la soledad en presencia de la belleza y la grandiosidad de la naturaleza es la cuna de los pensamientos y de las aspiraciones que son buenas para el individuo, y de las cuales no podría prescindir la sociedad. (...) Si la tierra tiene que perder esa gran porción de lo que en ella es agradable, y que se debe a cosas que el crecimiento ilimitado de la riqueza y la población habrían de extirpar para poder soportar una población más amplia pero no más feliz, sinceramente espero, para bien de la humanidad, que los partidarios del estado progresivo se conformarán con ser estacionarios mucho antes de que la necesidad les obligue<sup>488</sup>.

Hemos llegado a ese momento en el que el mundo está abarrotado de personas y ya no hay lugar para el aislamiento. Ni el asceta que quiere irse de anacoreta, ni mucho menos el excéntrico millonario que pretende escapar del ruido y las aglomeraciones de la ciudad, pueden abstraerse de su interdependencia con el resto de la humanidad. Nuestra presencia y, sobre todo, nuestros actos, se extienden en el tiempo y en el espacio. Acierta Jorge Riechmann al describir la nuestra como una “*época moral de largo alcance*”, pues las decisiones, provengan de un individuo o de una colectividad, tienen consecuencias que, tarde o temprano, afectarán a todos.

Ahora bien, este nivel de interdependencia puede producir, en principio, una sensación de agobio, pero visto de una manera positiva, puede constituirse en el fundamento para avanzar hacia un “estatuto verdaderamente humano”. La responsabilidad moral que nace al establecer relaciones de causalidad entre las acciones de unos y las consecuencias perjudiciales que éstas tienen en otros, justificaría la imposición de derechos y deberes tendientes a la protección del medio ambiente.

La tradición liberal de los derechos humanos no se había ocupado antes de la protección del medio ambiente porque, en sus inicios, el deterioro ecológico no aparentaba ser un problema verdaderamente serio. Además, como anota el profesor Peces-Barba, la consagración constitucional de una obligación como la de conservar la naturaleza entraba en contradicción con los principios que fundamentaron el surgimiento de las libertades

---

<sup>488</sup> J.S. MILL, *Principles of Political Economy*, Pelican Classics, Penguin, Londres 1979, p. 116.

individuales. No obstante, el abrupto despertar de la conciencia ético-ambiental provocado por la inminencia del peligro que nos acecha, plantea la necesidad de incorporar en nuestros catálogos de derechos nuevas cláusulas fundamentales, basadas en un deber de cooperación y solidaridad, que garanticen una mejora sustancial en la calidad y el impacto de la vida humana sobre el planeta<sup>489</sup>.

Así pues, desde el ámbito jurídico resulta urgente y legítimo establecer y hacer exigible (universal y localmente) un catálogo de derechos que protejan la naturaleza y, por extensión, a nuestra propia especie. Una vez reconocidos tales derechos, como anota Riechmann, “*no se podría forzar a nadie, en contra de su voluntad, a que absorbiese los subproductos nocivos de la actividad de otros.*”<sup>490</sup>. Crear mecanismos legales que sean efectivos para salvaguardar el medio ambiente, hace parte de la responsabilidad que tenemos con los demás habitantes del mundo y con la generaciones que están por venir.

Autores como Mishan hablan de consagrar derechos de integridad ecológica que garanticen, para todos, el disfrute de un ambiente sano (*amenity rights*), derechos que sean reconocidos por la ley y que puedan reivindicarse en los tribunales<sup>491</sup>. Estos derechos de contenido medioambiental tienen como objetivo, señala Rodríguez Palop, desvirtuar dos falacias de la Civilización occidental, en primer lugar, la supuesta superioridad del ser humano sobre su entorno natural y, en segundo, la creencia generalizada en la irreversibilidad del progreso.

Desde este paradigma, al que denominaremos aquí "ecologista", se reivindica el derecho al medio ambiente como un derecho humano y con ello se intenta desmontar, entre otras cosas, la falacia de un dominio unidireccional y absoluto del hombre sobre su entorno. En otras palabras, se pretende desmontar esa fe irracional en el progreso irreversible que tiene en la veneración de lo nuevo uno de sus cimientos más básicos y que olvida los propios

---

<sup>489</sup> G. PECES-BARBA, *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*, con la colaboración de Rafael de Asís Roig y Carlos Fernández Liesa, Universidad Carlos III de Madrid, Boletín oficial del Estado, Madrid, 1999, p. 184.

<sup>490</sup> J. RIECHMANN, *Biomímesis: ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2006 p. 56.

<sup>491</sup> E. J. MISHAN, *Los costes del desarrollo económico*, cap. V, Oikos-Tau, Barcelona, 1971. Ver también: M. E. RODRÍGUEZ, “De la reivindicación ambiental y los derechos humanos”, en J. RIECHMANN (coord.), *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*, Nordan/Comunidad, Montevideo 2004. De la misma autora: *La nueva generación de derechos humanos. Origen y justificación*, Dykinson/Univ. Carlos III de Madrid, Madrid, 2002.

límites materiales del progreso. Como puede verse, desde este modelo se quiere diseñar un mundo civilizado que se mueva de acuerdo con otros criterios<sup>492</sup>.

El movimiento ecologista comprende la importancia de contar con un cuerpo normativo al cual recurrir dentro del aparato judicial, pero sigue sospechando de las capacidades del Estado para proteger el entorno natural porque lo ve, precisamente, como el principal promotor de la explotación ambiental. Piensa además que en el mejor de los casos, es decir, cuando el Estado no ejerce como verdugo de la naturaleza y trata de actuar en consonancia con el bien común, sus buenas intenciones terminan siendo anuladas por el apabullante poder de intervención de actores y organizaciones internacionales interesadas en consolidar su posición en la globalización económica.

En ese sentido, el “paradigma ecologista” apunta más allá de consagrar un derecho al medio ambiente sano y hacerlo exigible judicialmente. Lo que pretende, realmente, es crear una conciencia de compromiso que lleve a las personas a asumir su deber de cooperar en la conservación del hábitat que alberga nuestra especie. *“La cooperación facilitaría la representación de los intereses de los afectados por nuestras decisiones aun cuando tales afectados no pudieran participar en su adopción”*<sup>493</sup>.

Lo que se propone, en suma, es una *ética del bien común* con repercusiones reales<sup>494</sup>, una ética de la responsabilidad que no se diluya en las culpas colectivas. Se trata de hacer que los seres humanos, individualmente considerados, respondan ante los demás cuando violen la prohibición de destruir el hogar que nos alberga a todos. Bajo dicha exigencia no vale ampararse en que el daño es un efecto colateral, o en que la intención no acompañaba el acto (en el derecho penal también se castiga la preterintención y el dolo indirecto). Que no pueda determinarse de manera exacta la cuota de culpa que le corresponde a cada individuo, no significa que esté exonerado de pagar por el daño indirecto que su acción ha terminado causando.

---

<sup>492</sup> M. E. RODRÍGUEZ, “¿Vive usted en un mundo civilizado? El desarrollo sostenible desde el discurso de los derechos humanos”, *Revista de Humanidades* núm. 18, Tecnológico de Monterrey, 2005, pp. 261-262.

<sup>493</sup> Para Rodríguez Palop, el límite de esta responsabilidad se hallaría en lo que se denomina el “sacrificio trivial”. “Sencillamente, si evitar un mal está en nuestras manos y no tenemos que hacer más que un mínimo esfuerzo para evitarlo, debemos hacerlo”. *Ibidem*, p. 266

<sup>494</sup> Este tipo de ética sostiene que “el ser humano es responsable de los efectos indirectos de su acción directa y que no puede y no debe imputar esta responsabilidad a colectividades abstractas del tipo del mercado.”. Véase: F. HINKELAMMERT. *El retorno del sujeto reprimido*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002, p. 212.

En el caso de las emisiones de dióxido de carbono, por ejemplo -una de las principales causas del efecto invernadero-, la responsabilidad no se debe agotar en las grandes industrias (petrolera, automotriz, plásticos, etc.)<sup>495</sup>. Tienen que responder también, aunque sea en menor grado, todos los consumidores de aquellos productos que, en su elaboración o durante su uso, arrojan a la atmosfera tales gases nocivos. La misma razón por la que se sanciona a los autores de delitos como el hurto o el asesinato, nos lleva a justificar la implantación de sanciones para aquellos que con sus actos amenazan la conservación de nuestra especie. Desde luego que individualizar las responsabilidades y las sanciones frente al daño ecológico es una tarea que se anticipa compleja, pero es que la urgencia del desafío nos empuja a encontrar, cuanto antes, fórmulas que comprometan a todos en detener las acciones que nos están llevando a la autodestrucción.

Estas medidas de carácter particular habrá que integrarlas dentro de una estrategia global que apunte a la consolidación de un modelo de desarrollo sostenible. Esto implicaría, obviamente, darle un giro radical al sistema vigente de producción, distribución y consumo. Tendrá que empezarse, entonces, por diferenciar entre el concepto de *crecimiento*, que está basado en la acumulación cuantitativa de riquezas, y el de *desarrollo*, que tiene que ver con la consecución de un mayor bienestar y, por ende, con la mejora cualitativa de las condiciones de vida sobre el planeta.

Sustituir la racionalidad económica del *crecimiento* por la racionalidad ecológica del *desarrollo* no significa estancar el progreso. Si bien es cierto que bajo este nuevo escenario varias actividades productivas se contraerían, muchas otras, sobre todo las relacionadas con la investigación científica y con la dimensión artística y espiritual del ser humano, se verían ampliamente beneficiadas. En otras palabras, de lo que se trata es de apostar por un *modelo de desarrollo sin crecimiento*, esto es, un modelo en el que el

---

<sup>495</sup> Sobran los ejemplos en los que se comprueba la escasa voluntad del empresariado automotriz trasnacional con la reducción de emisiones contaminantes, el más reciente es el de la caída de Volkswagen-Audi, uno de los conglomerados del sector con mayor tradición prestigio, que fue acusado en septiembre de 2015 por la Agencia de Protección Medioambiental de EEUU (EPA) y el estado de California, de falsear las emisiones de algunos de sus vehículos, por lo que se le ordenó la llamada a revisión de cerca de 500.000 automóviles. “Según la EPA, el software detecta cuando el vehículo está siendo examinado para comprobar que cumple las regulaciones sobre emisiones y afecta las mediciones para cumplir las normativas federales y estatales, a pesar de que las emisiones reales de óxidos de nitrógeno son 40 veces superiores a lo permitido. La agencia estadounidense también dijo que Volkswagen ha admitido que utilizó el software en sus vehículos”. Noticia publicada en el portal web de la agencia EFE de periodismo el 18 de septiembre de 2015: <http://www.efe.com/efe/usa/patrocinada/eeuu-dice-que-volkswagen-truco-vehiculos-para-cumplir-leyes-sobre-emisiones/50000205-2716298>

progreso no dependa de la sobreexplotación de los recursos naturales, sino del grado de bienestar y solidaridad que la sociedad alcance<sup>496</sup>.

Acercarse a la consecución de dichos objetivos pasa, necesariamente, por comprometerse en la aplicación de una serie de principios universales que lleven a la humanidad a reencontrarse con su espacio natural. Como desglosar todos y cada uno de dichos principios es una tarea pretensiosa que desborda las posibilidades de este trabajo, nos limitaremos a decir que si de verdad quisiéramos lograr un equilibrio ecológico óptimo, deberíamos considerar como mínimo cuatro principios de actuación: 1) proteger la diversidad biológica, 2) optar por fuentes de energías limpias y renovables, 3) reducir la producción de bienes materiales y aumentar la de “bienes inmateriales” y 4) controlar la sobrepoblación.

Desafortunadamente, lo que se observa es que pese a que las cuestiones medioambientales afectan a todos los países por igual (desarrollados o en vías de desarrollo), la dinámica tomada por la globalización, en lugar de ayudar a gestionar de manera adecuada la crisis ecológica, lo que ha hecho es incrementar exponencialmente la destrucción de nuestro entorno<sup>497</sup>. Absortos en esta carrera del “sálvese quien pueda” a la que los somete la economía de mercado, la mayoría de los estados se resisten a aceptar medidas restrictivas a su modelo de producción. Los países en un estado avanzado de desarrollo capitalista le piden a quienes los persiguen en la carrera, que además de soportar lo desigual de las condiciones de las parten, se sometan a las nuevas reglas del juego; reglas modificadas, precisamente, por aquellos estados que nunca se caracterizaron por respetar ningún límite en la explotación medioambiental.

Ni al interior de los estados, ni en el ámbito internacional, pareciera tomar forma una solución eficaz al problema más urgente al que nos enfrentamos, el de la destrucción de nuestro propio hábitat. Tampoco se aprecia un verdadero interés en encontrar salida a otros graves problemas como la guerra o la miseria. La falta de compromiso en temas de

---

<sup>496</sup> Al renunciar a la expansión de la producción material, lo que se busca es incentivar actividades humanas que no impliquen ni el agotamiento de recursos escasos, ni la degradación del medio ambiente. En principio, los avances científicos y tecnológicos deberían redundar en el disfrute de un “ocio creativo” que permitiera cultivar en las personas la educación, las artes, la investigación y, en general, todos aquellos aspectos que incrementan el bienestar y fortalecen las relaciones sociales. Véase: J. RIECHMANN, 2004, *op. cit.*, p. 88.

<sup>497</sup> “(...) tal como se ha manejado hasta la fecha, la globalización –con pocas excepciones– no ha gestionado de manera adecuada el problema del medio ambiente”. J. STIGLITZ., *Cómo hacer que funcione la globalización*, traducción de Amado Diéguez y Paloma Gómez, Taurus, Bogotá, 2006, p. 211.

tanta trascendencia, aparte de revelar el carácter apático de la sociedad contemporánea, pone en evidencia la precariedad de la institucionalidad global. El fracaso del Protocolo de Kioto y, más recientemente, los bajos índices de cumplimiento de los Objetivos del Milenio, son claras muestras de ello.

Sin duda, la labor realizada por organizaciones no-gubernamentales como *Green Peace*, WWF (World Wildlife Fund for Nature), o FSC (Forest Stewardship Council), ha repercutido en la formación de una conciencia ecológica global por fuera de las estructuras estatales. Pero sus acciones se han quedado en meros paliativos, no logran incidir con la efectividad que pudieran tener otras organizaciones de raigambre estatal o interestatal con la capacidad de encausar grandes recursos humanos y económicos hacia la conservación medioambiental. Las medidas de carácter jurídico-político, tomadas al interior de los países o en espacios internacionales, siguen siendo necesarias si es que se quieren coordinar los esfuerzos y poner en marcha los correctivos que se exigen con urgencia.

## 2.5. Globalización y ciudadanía

La era de la globalización es la era de las comunicaciones, de la abolición de las distancias, del comercio orbital, de la circulación libre de información, es, sin lugar a dudas, una era de oportunidades para fortalecer los vínculos que nos unen como parte del género humano. Hay que decir, sin embargo, que la globalización tiene también una cara negativa. Asistimos a una época en la que los riesgos se multiplican y universalizan, en la que las enfermedades, la guerra, el crimen o las crisis económicas desbordan las fronteras y se extienden por todos los rincones de la tierra con una facilidad y una velocidad hasta ahora desconocidas<sup>498</sup>.

Las amenazas a bienes universales como la paz o el bienestar de la humanidad, y en especial, la amenaza a la supervivencia de nuestra especie, reclaman medidas acuciosas por parte de la comunidad internacional. El problema es que, como lo ha demostrado la

---

<sup>498</sup> Beck denomina la sociedad contemporánea como “la sociedad del riesgo”. Éste es el resultado de un avanzado proceso de globalización en el que los riesgos sociales, políticos y económicos escapan, cada vez más, del control de las instituciones de control creadas a lo largo de la modernidad. Véase: U. BECK, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, trad. Jorge Navarro, Daniel Jiménez y Rosa Borrás, Paidós Ibérica, Barcelona, 2001.

historia, las relaciones internacionales parten de una desigualdad intrínseca; más que por la cooperación o el comercio, los encuentros entre los pueblos de la tierra se han dado en el marco de la guerra, la colonización y el imperialismo. Todavía hoy, muchas de las fuerzas que precipitan la globalización (comercio, capitales, información, narcotráfico, terrorismo, tráfico de armas) desprecian y socavan cualquier tipo de poder, sea civil, estatal o transnacional, que pretenda aplicar los correctivos que tanto se requieren a través de regulaciones justas y efectivas.

En principio, organizaciones como la ONU, la UE o la OEA deberían liderar la respuesta a los desafíos a los que nos enfrentamos, pero arrastradas por la crisis de soberanía de sus estados miembros, se han convertido en aparatos burocráticos tan grandes como ineficientes. Ya sea porque su poder de influencia es mínimo (como ocurre en la Asamblea General), o porque su estrategia geopolítica así los dispone (como ocurre dentro del Consejo de Seguridad), los estados se muestran incapaces de defender los intereses de sus ciudadanos en el concierto de las naciones. Lo que se ha dado, pues, en la conformación de la comunidad internacional, es un proceso de globalización negativa que no es seguida a la par por una globalización positiva, es decir, por la construcción de entes colectivos de acción global con la capacidad de ordenar el caos, así como en algún momento los estados-nacionales ordenaron el caos dentro de su territorio.

El deterioro ambiental, la guerra y la miseria seguirán apurando la tendencia al caos si no surgen instituciones que se atrevan a contrarrestarlos. La tarea consiste en impedir que el poder de la política sea domesticado por la ideología del mercado. No puede ser que las decisiones que afectan la vida de millones de personas sean tomadas por transnacionales sin rostro ni rastro, y menos aceptable resulta aún, que esa nueva conquista de los centros de poder ocurra, como dice Beck, *“sin revolución, sin cambio de leyes ni de Constitución; es decir, mediante el desenvolvimiento simple y normal de la vida cotidiana o, como suele decirse, con el bussiness as usual”*<sup>499</sup>.

Un buen ejemplo de ese estilo *“bussines as usual”* con el que se va dando la toma de los espacios de decisión política es la manera en la que, sin mediar deliberación alguna, organizaciones no-gubernamentales que no responden más que a los intereses de ciertos conglomerados, fueron suplantando las funciones de las viejas instituciones de raigambre

---

<sup>499</sup> U. BECK, ¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización. *op. cit.*, p. 19.



estatal que concentraban el poder regulatorio. Fukuyama expone, entre otros, los casos de la ISO y la ICANN<sup>500</sup>. Ambas organizaciones están dirigidas por una burocracia corporativa aliada de los cuadros empresariales, como no están supeditados a otra institución de orden nacional o internacional, ninguna de estas organizaciones está obligada a escuchar y, mucho menos, a rendir cuentas a los estados y los ciudadanos en lo que respecta al diseño y aplicación de sus medidas. Las dos asumen, no obstante, funciones de control propias de las autoridades públicas al regular aspectos primordiales de la economía como el proceso productivo y el sector servicios en el caso de la ISO, o administrando los dominios y los contenidos de Internet en el caso de la ICANN.

Para detenernos solamente en uno de los ejemplos, diremos que el caso de la ICANN es particular. Con la excusa de que era exasperadamente lenta y burocrática, la ICANN desplazó de sus funciones a la *Unión Internacional de Telecomunicaciones* (ITU). La ITU, a pesar de todo, es una de las uniones públicas internacionales más antiguas del mundo; fue fundada en 1865, casi cien años antes que las ONU. Además, es una organización nacida de un tratado formal y en la que los aranceles y las normas internacionales de telecomunicaciones se fijan con la concurrencia de sus estados miembros. La ICANN, en cambio, tiene una estructura laxa e informal, hecha a imagen y semejanza de muchas empresas californianas, por lo que pretende reproducir el estilo rápido y vertical de toma de decisiones de éstas<sup>501</sup>.

A los casos de la ICANN o la ISO habría que sumarle el de otras organizaciones, que por su conformación y la repercusión que tienen sus actuaciones, deberían despertar mayor preocupación. Solo hay que pensar en la intromisión del llamado *Consenso de Washington* en el diseño de la política económica en Latinoamérica; en el incendio bélico que produjo en Medio Oriente la intervención militar en Irak de la “*Coalición de los dispuestos*”; o en la actitud sumisa con la que los países en vías de desarrollo, intimidados por eventuales sanciones económicas, acatan a rajatabla las disposiciones de organismos como el FMI, el BM o la OCDE<sup>502</sup>. En contraste, se aprecia la incapacidad de

---

<sup>500</sup> La *International Organization for Standardization* (ISO) y la *Internet Corporation for Assigned Names and Numbers* (ICANN).

<sup>501</sup> Véase: F. FUKUYAMA, *América en la encrucijada*, traducción de Gabriel Dols, Ediciones B, Barcelona, 2007, p. 177.

<sup>502</sup> Sobre los problemas inherentes a la formación y desarrollo de dichas organizaciones en el ámbito internacional véase: B. VELA, *El declive de los fundamentos económicos de la paz: de la conferencia de Bretton Woods al Consenso de Washington*, Universidad Externado, Bogotá, 2005.

organizaciones como la ONU o la UE para contrarrestar las crisis y garantizar la paz y la prosperidad mundial. Nos enfrentamos aquí a un dilema que se repite en todos los escenarios internacionales, por un lado organizaciones públicas que gozan de cierta legitimidad pero que no dejan de ser inocuas y, por otro, organizaciones de naturaleza privada que carecen de legitimidad pero que se caracterizan por la eficacia en la aplicación de sus medidas.

Resulta obvio que estamos en mora de construir instituciones universales en las que los estados se integren en condiciones de igualdad y en la que las personas tengan cauces de acción para participar, realmente, en la definición de las políticas de interés global. Ahora bien, la deficiente legitimidad de las instituciones de orden internacional es apenas un inconveniente menor si lo comparamos con otros graves problemas de dimensiones globales como el del equilibrio ecológico que ya vimos, o el de los grandes flujos migratorios sur-norte que abordaremos a continuación.

Entre enero y julio de 2015 las cifras sobre migraciones sur-norte casi que triplican el consolidado de todo el 2014. En la UE, por ejemplo, se calcula que en los primeros seis meses de este año han llegado a territorio europeo 340.000 inmigrantes, otros 100.000 tuvieron que ser rescatados y lo más probable es que el número de muertos a lo largo del camino alcance también proporciones escandalosas<sup>503</sup>. La situación se ha desbordado hasta el punto de desencadenar la crisis que hoy por hoy domina la agenda política de buena parte de Europa. Lo más grave es que las cosas parecen ir a peor, la tendencia es hacia el recrudecimiento de la violencia y la inestabilidad política en Medio Oriente y el norte de África, y esto desembocará, seguramente, en la llegada de nuevas olas de refugiados.

En los Estados Unidos la situación migratoria puede que no sea tan apremiante como en el viejo continente, pero no deja de ser un tema de máxima relevancia. La llegada permanente de inmigrantes constituyó el pilar fundacional del crecimiento demográfico y económico del país norteamericano, si no fuera por la constancia de ese flujo migratorio no hubieran surgido ni las trece colonias ni, mucho menos, se hubiera consolidado el imperio comercial y militar que ejerce el dominio hegemónico del mundo desde el siglo XX. En las últimas décadas, no obstante, la migración hacia los Estados Unidos ha

---

<sup>503</sup> Según datos proporcionados por la Agencia Europea de Fronteras (FRONTEX) en su más reciente informe *Frontex Risk Analysis Network*. Disponible en <http://frontex.europa.eu/publications/> (Acceso octubre de 2015).

tomado un nuevo cariz. Por muchos años la ruta trasatlántica había sido el corredor más usado por quienes querían llegar a Norteamérica, ahora, en cambio, la frontera con México es, de lejos, la más activa del mundo. Alrededor de 12,2 millones de personas provenientes del sur del continente la cruzan cada año con la intención de migrar al norte, muchos de ellos lo hacen por fuera de los cauces legales, aun sabiendo que esto les supone tomar un camino plagado de riesgos como el de las mafias de tratantes, las persecuciones policiales, o el de sobrevivir la adversidad de una naturaleza inclemente<sup>504</sup>.

También existen, en Medio Oriente, Estados como Qatar o el Emirato de Dubái, en los que metrópolis enteras se han levantado, casi que de la noche a la mañana, gracias al trabajo mal pago de millones de inmigrantes provenientes mayoritariamente del sur de Asia. Estas personas, que se amontonan como pueden en los sectores más precarios de las ciudades, carecen de garantías legales y son obligados a vivir bajo una especie de apartheid. El desconocimiento de sus derechos es tan palmario, que resulta difícil diferenciar lo que ocurre en estos lugares de lo que ocurría en las sociedades esclavistas<sup>505</sup>.

Evidentemente, los casos de Europa, Estados Unidos y Medio Oriente no son excepcionales; en otros lugares como China, Rusia, África o Centroamérica, las condiciones a las que se enfrentan los inmigrantes pueden ser todavía más difíciles. Todo apunta a que en los próximos años los flujos migratorios seguirán aumentando. Cada vez son más las personas que deciden dejar sus lugares de origen empujados por situaciones extremas como la pobreza, la guerra o el cambio climático. Son millones los que están dispuestos a emprender una hazaña que no consiste únicamente en cruzar indemnes las

---

<sup>504</sup> Los 12,2 millones de personas que cada año intentan pasar de México a los Estados Unidos por la frontera equivalen a 6% del contingente mundial de migrantes. Le siguen, en su orden, los corredores de Turquía a Alemania, y de China, Filipinas y la India a los Estados Unidos. Ver el *Informe sobre las Migraciones en el Mundo* presentado por la OIM en el 2013. Disponible en [http://www.iom.int/files/live/sites/iom/files/What-We-Do/wmr2013/sp/WMR2013\\_FactSheet\\_SP\\_final.pdf](http://www.iom.int/files/live/sites/iom/files/What-We-Do/wmr2013/sp/WMR2013_FactSheet_SP_final.pdf) (Acceso octubre de 2015).

<sup>505</sup> En un reportaje de Matthew Teller para la BBC se le preguntó a Mariam Dahrouj, una reconocida periodista catari, sobre la reacción de los nacionales frente a la situación de los inmigrantes trabajadores y esto fue lo que respondió: "La gente en Qatar tiene miedo, (...) de repente todo el mundo quiere vernos. Somos una comunidad cerrada, y quieren venir con sus diferencias ¿Cómo podemos nosotros expresar nuestros valores?". Es obvio que las palabras de Mariam reflejan el sentir de una parte importante de la sociedad catari, una sociedad que está definida por clases, asociadas generalmente a la raza, y que es extremadamente desigual. Le temen, entre otras cosas, a que el otorgarle la ciudadanía a los inmigrantes, o la abolición del *kalafa* (el sistema por el cual los inmigrantes trabajan como esclavos), signifique, en últimas, la desaparición de sus valores culturales. Disponible en el sitio web: [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/04/140429\\_qatar\\_riqueza\\_felicidad\\_lp](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/04/140429_qatar_riqueza_felicidad_lp) (Acceso octubre de 2015).

fronteras que le separan de sus destinos, se trata también de sobrevivir contra todo pronóstico, por fuera de la protección del derecho y muy a pesar de los prejuicios que habitualmente exhiben los países receptores.

La del apátrida es, quizá, una de las peores situaciones a las que pueda verse enfrentado un ser humano. Desprovisto de cualquier estatus legal o político el apátrida es rebajado a la condición superflua de una *no-persona*. El desarraigo de la tierra de origen es también el desarraigo del derecho, carecer de nacionalidad es estar “*sin la protección de ninguna ley específica o convención política*”<sup>506</sup>. Se comprende, entonces, por qué la ciudadanía es el más esencial de los derechos, es el presupuesto de los mismos en tanto se constituye en “el derecho a tener derechos”, sin ella no hay manera de pertenecer a una comunidad política, ni de ser amparado por sus leyes.

La construcción moderna de la categoría de ciudadano supuso la ampliación del disfrute de las libertades básicas a un gran número de personas. Por encima de los viejos privilegios reservados al clero y la nobleza, los ciudadanos, que hacían parte de la ascendente clase burguesa, se integraron en igualdad de condiciones al sistema político y legal de sus respectivos estados. En nuestros días, sin embargo, dicha categoría ha dejado de seguir aquella lógica inclusiva que la guiaba en sus inicios. La ciudadanía no se corresponde más con la idea de extender a todas las personas la garantía de las libertades fundamentales; todo lo contrario, el estatus de ciudadano funciona hoy como un criterio de exclusión. Lo que antes había permitido la participación en el gobierno de sectores tradicionalmente apartados de la vida política, actualmente, y ante la llegada creciente de millones de inmigrantes, se ha convertido en la principal justificación que esgrimen los países occidentales cuando niegan a los extranjeros parte de los derechos que sí poseen los nacionales.

La desnacionalización como instrumento creador del apátrida en masa pone de manifiesto, como anotaba Arendt, la descomposición interna del Estado-nación. La figura del apátrida refleja esa ambigüedad presente ya en la *Declaración de los derechos del hombre de 1879*, consistente en que los supuestos derechos humanos carecen de sentido cuando ya no es posible pensarlos como derechos de los ciudadanos de un Estado. Los derechos humanos aparecen así, frente a la exclusión de los no nacionales, como idealismo o hipocresía. Este es el análisis que subyace en la situación extrema de los

---

<sup>506</sup> H. ARENDT, Los orígenes del totalitarismo, *op. cit.*, p. 458.

apátridas: “*la pérdida de una comunidad que quiera y pueda garantizar cualesquiera derechos*”<sup>507</sup>.

La calamidad de quienes carecen de derechos no radica en que se les priva de la vida, la libertad y la búsqueda de felicidad, o de la igualdad ante la ley y la libertad de opinión – fórmulas designadas para resolver problemas dentro de comunidades dadas-, sino en la no pertenencia a comunidad alguna cualquiera. Su situación apremiante no radica en que no son iguales ante la ley, pues no existe ley para ellos; ni tampoco en que estén oprimidos, pues nadie quiere siquiera oprimirlos. Solo en el último estadio de un proceso más bien largo es que su derecho a la vida se ve amenazado; solo si permanecen perfectamente “superfluos”, si no se puede hallar a nadie que los “reclame”, pueden estar sus vidas en peligro<sup>508</sup>.

Dentro de la lógica ciudadano/no-ciudadano, la privación de la ciudadanía, tal como lo indica Lafer, “*(...) afecta sustancialmente a la condición humana, una vez que el ser humano es privado de sus cualidades accidentales –su estatuto político- se ve privado de su sustancia, (...) pierde su cualidad sustancial, que es la de ser tratado por los otros como un semejante*”<sup>509</sup>. El despojo, señala Arendt, no consiste solo en la pérdida de derechos específicos, “*la privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas a las opiniones y efectivas a las acciones*”<sup>510</sup>. Se trata, sin duda, de una estrategia útil al objetivo totalitario de despolitizar absolutamente a los individuos.

Las consecuencias de esta imposible articulación entre “el hombre” y “el ciudadano” ameritan repensar las respuestas al actual fenómeno migratorio. La emergencia de las masas de refugiados que, como advirtió Arendt, se había constituido en uno de los problemas más urgentes y complejos del siglo veinte<sup>511</sup>, en lugar de menguar ha ido cobrando una relevancia todavía mayor. La condición de apátrida es, según la pensadora judía, “*el más reciente fenómeno de masas en la historia contemporánea, y la existencia*

---

<sup>507</sup> *Ibidem*, p. 374.

<sup>508</sup> *Ibidem*, pp. 295-296.

<sup>509</sup> C. LAFER, *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 173.

<sup>510</sup> H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*, p. 375.

<sup>511</sup> *Ibidem*, p. 458.

*de una nueva y creciente población compuesta de personas apátridas, el grupo más sintomático de la política contemporánea*<sup>512</sup>.

El diagnóstico de Hanna Arendt de que los carentes de hogar, los privados de sus derechos y los refugiados políticos determinarán la característica marca del siglo XX, se ha confirmado en un grado aterrador. Las *displaced persons*, que la segunda guerra mundial dejó tras de sí en el centro de Europa destruida, hace mucho tiempo que han sido relevadas por los refugiados e inmigrantes, que afluyen del Sur y del Este a la pacífica y opulenta Europa. Los campos de refugiados ya no dan abasto a la inundación de las nuevas olas migratorias<sup>513</sup>.

Los estados modernos deben afrontar, por tanto, la gestión de las diferencias culturales que se incrementan con el constante y masivo flujo de migrantes. Como la ciudadanía se identificó con la nacionalidad, en tanto representaba la pertenencia del individuo a la unidad soberana de la comunidad cultural política llamada “Estado nación”<sup>514</sup>, se fue creando la ficción de que los “diferentes” se encontraban siempre situados “fuera” de las fronteras<sup>515</sup>. El problema emerge cuando se constata que los “diferentes” ya no se encuentran solamente en el “exterior”, sino también en el “interior” del Estado nacional. La multiculturalidad de las sociedades modernas se manifiesta en la coexistencia de distintas comunidades nacionales dentro de un mismo Estado y, por ende también, en la amalgama de rasgos culturales que lo componen (religiones, lenguas, etnias, etc.).

No faltarán los autores que vean la migración y la intensificación del multiculturalismo como una amenaza para la estabilidad política y el progreso económico de las sociedades modernas. De las tesis de Huntington y Huges se extrae, por ejemplo, que las políticas de inmigración deben estar basadas en la concepción “maniquea” según la cual en un lado se encuentra la civilización occidental de la democracia y los derechos, y en el otro la barbarie<sup>516</sup>. De modo que quién desee abandonar ese mundo “carente de modernidad”,

---

<sup>512</sup> *Ibidem*, p. 277.

<sup>513</sup> J. HABERMAS, *Facticidad y Validez*, Trotta, Madrid, 1998, p. 636.

<sup>514</sup> M. J. AÑÓN, *Derechos de las minorías en una Sociedad multicultural*, CGPJ, Madrid, 1999, pp. 45 ss.

<sup>515</sup> Que dentro del mismo Estado existan fronteras, es la consecuencia de que la tradición política liberal moderna haya construido el concepto de ciudadanía desde la tensión dialéctica de lo “interno/externo”. M. J. FARÍÑAS, *Globalización, Ciudadanía y Derechos Humanos*, Dykinson, Madrid, 2000, p. 38.

<sup>516</sup> Son bien conocidas las tesis de Huntington y Hughes sobre la crisis de identidad en sociedades que, como la norteamericana, han visto incrementar sus diferencias culturales con la llegada masiva de inmigrantes. Véase: S. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones: y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997, y R. HUGHES, *La cultura de la queja. Trifulcas norteamericanas*, Anagrama, Barcelona, 1994, pp. 24-25.

tendrá que reconocer su deuda por haber sido recibido en el “seno de la civilización” renunciando a su identidad, no en nombre del universalismo, sino en el de un proyecto de “aculturación” que le permitirá adoptar la nueva identidad de la sociedad de acogida<sup>517</sup>.

Sartori por su parte, contrario a lo que pensaba Bobbio<sup>518</sup>, considerará que al sobredimensionar el valor identidad se refuerza la imagen del inmigrante como un “extraño” inintegrable en la sociedad de acogida. Su noción del extranjero se corresponde con la del “extraño diferente” que tiene un “exceso de alteridad”. El multiculturalismo, así comprendido, se convierte en la antítesis del pluralismo, pues no se le considera un hecho, sino una ideología que produce fragmentación, inestabilidad, y multiplica las comunidades cerradas y el retorno a identidades primarias, esenciales y excluyentes. Es el multiculturalismo, dice Sartori, “*el que lleva a Bosnia y a la balcanización*”<sup>519</sup>.

En la otra orilla se encuentran aquellos que ven la multiculturalidad como una más de las manifestaciones de la diversidad, y en tanto la consideran un factor enriquecedor de las sociedades, demandan para ella una protección especial por parte del ordenamiento jurídico y el sistema político. Evidentemente, la cuestión en este caso no se reduce a la coexistencia de diferentes culturas dentro de un Estado determinado, contempla también las distinciones basadas en criterios de género, raza, posición social o económica. Iris Young, por ejemplo, insiste desde el feminismo en el reconocimiento positivo de la diversidad. La diferenciación entre grupos, dice, “*es un proceso inevitable y deseable en las sociedades modernas*”, pero debe partir de la aceptación de que “*algunos de esos grupos son grupos privilegiados, mientras otros están oprimidos*”<sup>520</sup>. De ahí la necesidad

---

<sup>517</sup> Véase: J. DE LUCAS, *Globalización e identidades: claves políticas y jurídicas*, Icaria Editorial, Barcelona, 2003, p. 49.

<sup>518</sup> Bobbio veía las migraciones como un factor enriquecedor para la democracia. La enriquece en la medida en que convierte en realidad la universalidad de los derechos humanos (que no se reconocen ya como derechos solamente de los ciudadanos, sino de todas las personas). N. BOBBIO, *El tiempo de los derechos*, trad. de Rafael de Asís y Andrea Greppi, Debate, Madrid 1991. La enriquece en la medida en que convierte en realidad la universalidad de los derechos humanos (que no se reconocen ya como derechos solamente de los ciudadanos, sino de todas las personas).

<sup>519</sup> G. SARTORI, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001, p. 139.

<sup>520</sup> I. M. YOUNG, “Polity and Group Difference: A Critique of the ideal of Universal Citizen”, en *Ethics*, vol. 99, Nº 2, 1989, p. 261. Así pues, según estos criterios, la lista de los grupos se revela sumamente amplia, en sociedades como la estadounidense incluye, al menos a mujeres, negros, americanos nativos, latinoamericanos, americanos de origen asiático, homosexuales y lesbianas, trabajadores, pobres, ancianos y discapacitados físicos y mentales.



de que la consagración jurídica del valor diversidad se traduzca en la incorporación de medidas afirmativas en favor de las minorías más vulnerables.

En ese contexto, cuando la crítica feminista habla de *opresión* lo hace no solo para referirse al sometimiento de las mujeres a los hombres, entiende que también hay *opresión* cuando las personas son subyugadas por cualquier tipo de explotación económica, marginación social, imperialismo cultural, o por el acoso y la violencia basada en el “miedo-odio” a la alteridad. Para eliminar todas estas formas de dominación, opina Young, hace falta poner en marcha acciones específicas que solventen los requerimientos diferenciados de las minorías tradicionalmente oprimidas. Dichas medidas deben darse tanto en el campo legal con la incorporación de “derechos especiales”, como en el ámbito político con la puesta a disposición de los medios institucionales y los fondos públicos necesarios para que estos grupos gocen de reconocimiento y tengan una representación efectiva<sup>521</sup>.

Kymlicka, por su parte, piensa que el problema con la diversidad, y particularmente con la multiculturalidad, reside en la definición de los límites de los derechos de las minorías, sobre todo, en lograr su complementariedad con los derechos liberales tradicionales. No cree, como sí lo hace Young, que las medidas tomadas en favor de los grupos minoritarios puedan llegar incluso a suponer la instauración de un “derecho a veto” sobre las políticas que los afectan directamente. Tampoco comparte la premisa comunitarista según la cual el deber de lealtad a la comunidad, y a lo que significa ser parte de ella, está por encima del compromiso abstracto con el Estado y con los demás individuos que éste agrupa indistintamente<sup>522</sup>. Kymlicka entiende que “*resulta legítimo, y de hecho, ineludible complementar los derechos humanos tradicionales con los derechos de las minorías*”. En otras palabras, considera necesario garantizar un catálogo de “derechos diferenciados” con tal de proteger la identidad cultural de dichos grupos, pero los supedita a que, en todo

---

<sup>521</sup> Todas estas medidas, afirma Young, no van en contradicción del modelo universalista, por el contrario, “*al prestar atención a la diferencia se hace posible la participación y la inclusión de todos*”. Ibídem, pp. 261-272. Véase también I. M. YOUNG, “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal” en C. CASTELLS, *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1996.

<sup>522</sup> Comunitaristas como Sandel, Taylor y Walzer critican el supuesto antropológico liberal según el cual los titulares de derechos son individuos aislados de la sociedad, dotados de razón instrumental y de completa autonomía. Véase: A. GUTMAN, “Communitarian Critics of Liberalism”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, núm. 4, 1985, pp. 308-322.

caso, deban respetar, como mínimos universales, los “derechos individuales” heredados de la tradición liberal<sup>523</sup>.

Lo que distingue una teoría liberal de los derechos de las minorías es precisamente que puede aceptar las protecciones externas (en la medida en que no permitan a un grupo oprimir a otro) pero no las restricciones internas. Los liberales pueden aceptar los derechos de autogobierno, pero insistían en que todos los gobiernos, tanto de las minorías como de las mayorías, deben observar las protecciones constitucionales básicas de los derechos humanos (...) Es erróneo o injusto que un grupo etno-cultural preserve su “pureza” o su “autenticidad” mediante la restricción de las libertades básicas de sus propios miembros<sup>524</sup>.

Kymlicka insiste en que el Estado debe renunciar de una vez por todas a la aspiración de convertirse en un “Estado-nación”, y que en su lugar debe aceptar que es, y continuará siendo, un “Estado multinacional”<sup>525</sup>; pero aun así no logra superar lo que Habermas ha denominado la “trampa territorial”<sup>526</sup>, es decir, la postura teórica que sigue entendiendo que el único marco referencial de la política es el Estado-nacional. Por más que deposite sus esperanzas en un cosmopolitismo capaz de construir espacios democráticos en la esfera pública internacional, las vías para lograr esta meta son todavía inciertas. La cuestión fundamental que concierne a la ciudadanía, el hecho de que su capacidad inclusiva se agota mientras continúa anclada al “nosotros” de la comunidad estatal nacional, no encuentra en su tesis una respuesta satisfactoria.

Repensar la ciudadanía por fuera de la lógica estatal es, según Benhabid, una tarea que ha cobrado especial relevancia desde que, en la Declaración Universal de 1948, las normas de justicia “internacional” fueran desplazadas por normas de carácter “cosmopolita”. Para la profesora de Yale el discurso contemporáneo sobre los derechos no ha sabido responder a las profundas transformaciones políticas y jurídicas, con lo cual ha fracasado en su labor de brindar una justificación y un contenido a los derechos humanos acorde con los tiempos que corren. Lo que argumenta, entonces, es que cualquier justificación de los derechos debe partir del “(...) *reconocimiento de la libertad comunicativa del otro, esto*

---

<sup>523</sup> W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 19.

<sup>524</sup> W. KYMLICKA, “Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal”, en R. DEL ÁGUILA, VALLESPIN et. al., *La democracia en sus textos*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 437-438.

<sup>525</sup> W. KYMLICKA y C. STRAEHLE, *Cosmopolitismo, Estado-Nación y nacionalismo de las minorías*, trad. de M. Carbonell, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, 2001, p. 22.

<sup>526</sup> J. HABERMAS, *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 95.

*es, de derecho del otro de aceptar como legítimas sólo aquellas reglas de acción cuya validez ha resultado convencida con razones*<sup>527</sup>.

Es cierto que Benhabid retoma la reflexión que hacía Arendt sobre la ciudadanía como el “derecho a tener derechos”, pero en su caso, más que con la tragedia del apátrida y la necesidad de no dejar a nadie sin el amparo de un régimen jurídico, la identifica con la pretensión de atribuir a todos los seres humanos por igual, jurídica y moralmente, la calidad de sujetos con libertad comunicativa<sup>528</sup>. Esto supone, desde luego, asumir la defensa de un universalismo jurídico y, por ende, de un universalismo moral. Se trata de una forma de universalismo, sin embargo, que no propone de ninguna manera la definición de una teoría detallada de la naturaleza humana o de una visión omnicomprendensiva de la moral o la ciencia, por el contrario, se opone a determinar una “(...) *lista específica de derechos humanos más allá de la protección de la libertad comunicativa de la persona*”<sup>529</sup>.

Bajo la óptica de Benhabid, la razón comunicativa resulta ser la verdadera justificación de la universalidad del valor moral de los seres humanos. En este aspecto coincide con Nussbaum, quien considera a las personas como moralmente iguales en tanto todas son poseedoras “(...) *de razón práctica y de otras capacidades morales básicas*”. La nacionalidad, la clase, la raza o el género, son factores “moralmente irrelevantes” frente a esta condición general de igualdad. El reconocimiento del igual valor en los seres humanos se constituye, siguiendo a Nussbaum, en “(...) *una limitación reguladora de nuestras acciones y aspiraciones políticas*”<sup>530</sup>. En esos términos, el ideal que mejor se ajusta a la realidad del mundo contemporáneo no es otro “(...) *que el viejo ideal del*

---

<sup>527</sup> Se trata entonces de un “universalismo justificatorio” fundado en “universalismo moral” consistente, por ejemplo, en “el igual respeto por el otro en tanto que un ser capaz de libertad comunicativa”. Véase: S. BENHABID, “Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos”, trad. David Álvarez, en *Isegoría* N° 39, CSIC, 2008, p. 184 (175-203)

<sup>528</sup> “Lo distintivo de mi posición radica en la interpretación de esta libertad comunicativa en relación con el “derecho a tener derechos””. *Ibidem*, p. 187

<sup>529</sup> *Ídem*.

<sup>530</sup> Nussbaum entiende que estos factores han de ser tenidos en cuenta en el marco de otras deliberaciones. Lo que dice es que “(...) el accidente de haber nacido en Sri Lanka, o judío, o mujer, o afroamericano pobre, no es más que esto, algo accidental con lo que nos encontramos al nacer. No se considera, ni debería ser considerado, como un factor determinante de valor moral”. Véase: M. NUSSBAUM, “Réplica”, en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, comp. J. Cohen, trad. C. Castells, Paidós, Barcelona, 1999, p. 161.

*cosmopolita, la persona cuyo compromiso abarca toda la comunidad de los seres humanos*”<sup>531</sup>.

La ausencia de un Estado mundial, sostiene Nussbaum, no es óbice para que dicho ideal pueda por fin materializarse. Su cosmopolitismo no depende de la existencia de una unidad político-administrativa global, tampoco le exige al individuo dejar a un lado sus preocupaciones inmediatas para comprometerse en la solución de problemas que superan sus posibilidades y afectan a personas ajenas a su ámbito más próximo; por lo tanto no riñe con la identidad cultural, religiosa o nacional. Se trata, antes bien, de un cosmopolitismo que valora positivamente la diversidad de las formas de vida humana, que propone conocer de cerca la realidad de otros pueblos de manera tal que “(...) *al hablar con ellos fuéramos capaces de respetar sus tradiciones y sus compromisos*. En ese orden, y según Nussbaum, el principal reto que afronta una ciudadanía mundial es el de “(...) *avanzar hacia un estado de cosas en el que todas las diferencias se entiendan de manera no jerárquica*”<sup>532</sup>.

Lo que queda entonces es comprender que la solución de problemas como el fenómeno creciente de los apátridas, o el de la integración político-jurídica de la diversidad cultural, está asociada directamente con el sentido que, tanto en la teoría como en la práctica, se le otorgue a la categoría de ciudadano. Está claro que tal como se le sigue concibiendo, la ciudadanía se ha convertido en un lastre para el avance emancipador de los derechos humanos. Que siga desempeñando un papel protagónico en la escena política dependerá de que se le desligue de la nacionalidad. Estamos, como diría De Lucas, ante la disyuntiva de escoger entre “*generalizar la ciudadanía para extender los derechos efectivos o abandonarla definitivamente para poder afirmar la extensión de los derechos a todas las personas en su calidad de tales*”<sup>533</sup>.

---

<sup>531</sup> M. NUSSBAUM, “Patriotismo y cosmopolitismo” en *Los límites del patriotismo*, op. cit. p. 14.

<sup>532</sup> M. NUSSBAUM, “Réplica”, en *Los límites del patriotismo*, op. cit. pp. 163-167.

<sup>533</sup> J. DE LUCAS, Conferencia introductoria: “Definir los objetivos: repolitizar la ciudadanía”. En el foro de doctorandos: *La política de lo diverso ¿producción, reconocimiento o apropiación de lo cultural?* Training Seminar. CIDOB, 2007, p. 148.

### 3. El valor de la política

En el proceso de globalización confluyen la mayoría de dilemas de la sociedad moderna. El totalitarismo económico, la emergencia medioambiental y la *estandarización* cultural, son todas manifestaciones de un mismo fenómeno. Tiene sentido suponer, bajo idéntica lógica, que cualquier respuesta que se pretenda dar a los problemas derivados de ella, ha de tener en cuenta el hecho de que *la fuerza que mueve el mundo hacia la integración es una constante ineludible*. Dicha tendencia a la universalización, sin embargo, es contrarrestada por otras fuerzas que se dirigen a la desintegración. Una de ellas, como vimos, es la que se desata en los ánimos de ciertas comunidades cuando sienten amenazada su identidad por el proceso de uniformización cultural; otra es la que tiende a la atomización de los individuos atrapados en la esfera de la virtualidad tecnológica, sin posibilidad de interactuar realmente con sus congéneres.

Esta última fuerza desintegradora, la de empujar a las personas a la paradójica soledad de las sociedades “hiperconectadas”, pese a lo que se suele pensar, nada tiene que ver con aquella fuerza emancipadora que en algún momento impulsó el liberalismo al reivindicar los derechos individuales. Por el contrario, esta nueva forma de dominación totalitaria se opone rotundamente a la libertad en tanto despoja al ser humano de sus capacidades políticas y, no contenta con eso, se adueña de todos los resquicios de su vida privada.

Mientras que el aislamiento corresponde solo al terreno político de la vida, la soledad corresponde a la vida humana en conjunto. Los Gobiernos totalitarios, como todas las tiranías, no podrían ciertamente existir sin destruir el terreno público de la vida, es decir, sin destruir, asilando a los hombres, sus capacidades políticas. Pero la dominación totalitaria como forma de gobierno resulta nueva en cuanto que no se contenta con este aislamiento y destruye también la vida privada. Se basa ella misma en la soledad, en la experiencia de no pertenecer en absoluto al mundo, que figura entre las experiencias más radicales y desesperadas del hombre<sup>534</sup>.

La “desertización de lo público”, nos dice Arendt, provoca en los individuos despolitizados una “desolación inimaginable”. En la soledad reina el terror y, gracias a él, el sistema totalitario. Aislando las personas, el totalitarismo desvanece los vínculos que las mantienen unidas y las separa en dos grandes clases: los *ejecutores* y las *víctimas*.

---

<sup>534</sup> H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit. p. 576.

Al despojar a los seres humanos de su dimensión política, no sólo les impide formar lazos de fraternidad, también se les niega la posibilidad de ser “primariamente activos”, esto es, de interactuar dentro del único ámbito en el que los asuntos humanos tienen cierta trascendencia.

El ser humano, tal como lo concibe la filosofía, existe y se realiza únicamente en la política<sup>535</sup>. Lo que no significa, empero, que pueda hallarse en su naturaleza la esencia de lo político; no existe tal porque su verdadera substancia se encuentra por fuera del individuo, no nace de “*el hombre*”, nace de las relaciones que se establecen “*entre los hombres*”. La política se funda en el hecho de la pluralidad humana, se trata del estar juntos unos con otros dentro de la diversidad. La política es *acción* porque permite a la efímera singularidad del ser humano trascender en la memoria colectiva; lo hace estableciendo los cuerpos políticos con los que se crean las condiciones para el recuerdo o, lo que es igual, para la historia.

*Labor, trabajo y acción* son aspectos centrales de la condición humana, y todos están relacionados de alguna forma con la política. La *labor* tiene que ver con los medios que garantizan la supervivencia, el *trabajo* con la transformación de la materia y la generación de riqueza, y la *acción* con la posibilidad de perdurar en la memoria colectiva. Juntos comprenden el ámbito de las actividades humanas y, por ende, inciden directamente en la creación y conservación de una comunidad, sociedad o Estado. De las tres, no obstante, la *acción* es la “*única actividad que se da entre los hombres sin mediación de cosas o materia*”, y en tanto presupone la existencia de la pluralidad humana, constituye “no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam* de toda vida política”<sup>536</sup>.

Goethe escribió en la primera parte del Fausto una de los axiomas definitivos de la política moderna: “*¡Im Anfang war die Tat!*” (En el principio era la acción)<sup>537</sup>. Situando la *acción* en el origen, el poeta negaba la pretérita creencia en que la vida pública se fundaba en la *palabra*. Lo que quiso reflejar fue que en la modernidad, tal como ocurría en la antigüedad, los *hechos* precedían al *discurso*. De esa manera, lo que ocurriría en política es que quien posee la fuerza determina los hechos y, a partir de ellos, levanta el entramado

---

<sup>535</sup> H. ARENDT, *La promesa de la política*, op. cit., p. 133.

<sup>536</sup> Véase: H. ARENDT, *La condición humana*, op. cit., p. 35. La condición humana de la *labor* es la misma vida, la del *trabajo* es la mundanidad y la de la *acción* es la pluralidad.

<sup>537</sup> J. W. GOETHE, *Faust* 1237, op. cit., p. 37.

ideológico del poder que es, en últimas, lo único que sostiene el frágil edificio del derecho.

Dice Carl Schmitt que la política no puede separarse de la *acción*. Si hay algo que le reprocha al liberalismo positivista es, precisamente, su desprecio por el *acto* en sí mismo. El jurista alemán afirma la primacía del *acto constituyente* sobre la *legalidad constituida*. La Constitución, en términos schmittianos, existe en virtud de una realidad previa: *la voluntad actuante del poder constituyente*<sup>538</sup>. Así las cosas, en una democracia el verdadero defensor de la Constitución es el líder en torno al cual se unifica la voluntad del pueblo. Que ese líder pueda *actuar* por fuera de la *legalidad* lo explica el hecho de que ha sido escogido, justamente, por su capacidad para hacer lo que dice que va a hacer.

La política, vista de esa manera, nos revela su cara más tenebrosa. Al ser Hitler el presidente del Reich, se materializaba en él la “aclamación” unánime del pueblo; fue esa forma de legitimación absoluta la que le permitió llevar la idea de la representación hasta extremos delirantes. La figura del *Führer*, en tanto personificaba la unidad del Estado, no sólo estaba encargada de defender la Constitución, también debía definir las fronteras entre *amigos* y *enemigos* (las dos categorías fundamentales de la política para Schmitt). Detentaba, por tanto, el *ius belli*, esto es, la facultad de declarar y hacer la guerra, y en ese orden podía disponer de la vida de todos los miembros de la nación<sup>539</sup>.

En Schmitt, (al igual que en Maquiavelo, Hobbes y el mismo Marx), parece haber reencarnado la voz de Heráclito. Las tesis que sitúan el *conflicto* en el origen de la historia política evocan las ideas del filósofo presocrático. Detrás de la diferenciación entre *amigo-enemigo*, del *estado de naturaleza* o de la *lucha de clases*, se esconde una atávica veneración por el dios de la guerra (Πόλεμος).

---

<sup>538</sup> El poder constituyente es para Schmitt “la voluntad política cuya fuerza o autoridad es capaz de adoptar la concreta decisión de conjunto sobre el modo y forma de la propia existencia política, determinando así la existencia de la unidad política como un todo”. Véase: C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, traducción de Francisco Ayala, Alianza, Madrid, 1982, p. 24.

<sup>539</sup> “Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su significado real por el hecho de que se refieren de modo específico a la posibilidad real de la eliminación física”. C. SCHMITT, “El concepto de lo político” en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, traducción de Eduardo Molina y Raúl Crisafio, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 183. El término *Führer* denominaba al que hacía las veces de “dirigente, aquel que comenzaba algo nuevo y lo llevaba a cabo con la ayuda de sus compañeros. Este significado se asemeja mucho al de la palabra *archein*, que se refería tanto a comenzar como a dominar, y con el de la palabra *pratein*, cuyo sentido original se correspondía con el de “actuar”. H. ARENDT, *La promesa de la política*, op. cit., p. 160.



“*Pólemos* [Guerra] es el padre de todos, rey de todos; a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres”<sup>540</sup>.

Desde luego, la *guerra* es una manifestación recurrente de la *acción política*. Cuando se pretende crear algo nuevo casi siempre se empieza por destruir lo que existía anteriormente. No cabe pues debatir si “*la guerra es la continuación de la política*” como opinaba Clausewitz<sup>541</sup>, o si “*la política es la guerra continuada por otros medios*” como pensaba <sup>542</sup>Foucault. Dicha discusión carece de sentido cuando lo que pasa en realidad es que, entre una y otra, no hay solución de continuidad.

En efecto, una sociedad politizada es más propensa a la guerra que una despolitizada, basta con observar los antecedentes bélicos de los estados totalitarios en los que los seres humanos, anestesiados por fuertes dosis de ideología, marchaban voluntariosos al encuentro de la muerte en los campos de batalla. Es evidente que el valor de la política no radica en despertar en los individuos aquel espíritu de beligerancia. La guerra no dejará de ser nunca una situación trágica e innecesaria en la que se pierden de manera injusta muchísimas vidas y, con ellas, buena parte de la diversidad que nos enriquece como humanos. Por eso lejos estamos de pretender un mundo en el que la política ocupe todos los espacios de la existencia; pensamos en cambio que las personas, en aras de su libertad, han de conservar la posibilidad de realizarse por fuera de la esfera pública. No hay que perder de vista que “el ciudadano total”, como decía Bobbio, no es más que la otra cara del “Estado total”<sup>543</sup>.

Ahora bien, si buscamos la causa de la crisis política y social que asola nuestro tiempo la encontraremos, seguramente, en la actitud indiferente de las personas frente a los asuntos públicos. Lo preocupante entonces no es que el ser humano esté sacrificando su autonomía por entregarse de lleno a la práctica de la política sino, por el contrario, que

---

<sup>540</sup> HERÁCLITO, *Los filósofos presocráticos* I (fr. B. 53), trad. de Conrado Eggers y Victoria E. Juliá, Gredos, Madrid, 1986, p. 347.

<sup>541</sup> C. CLAUSEWITZ, *De la guerra*, traducción de R.W. Setaro, Mar Océano, Buenos Aires, 1960, p. 24.

<sup>542</sup> M. FOUCAULT, *Genealogía del racismo*, traducción de Alfredo Tzveibely, La Piqueta, Madrid, 1992, p. 29.

<sup>543</sup> Véase: N. BOBBIO, *El futuro de la democracia*, traducción de José. F. Fernández-Santillán, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 50. El maestro italiano hace referencia aquí a la paradoja del “ciudadano total” formulada por Dahrendorf. “Las sociedades se vuelven ingobernables, si los sectores que las componen rechazan el gobierno en nombre de los derechos de participación, y esto a su vez no puede dejar de influir en la capacidad de sobrevivencia, aquí está la paradoja de ciudadano total”. R. DAHRENDORF, “Cittanini e partecipazione: al di là della democrazia rappresentativa?” en *Il cittadino totale*, Centro de Investigación y Documentación Luigi Einaudi, Turín, 1977, p. 56.

cada vez se muestre más renuente a participar activamente en el gobierno y en todo aquello que suponga asumir compromisos con el cuerpo social. Sobreponerse a este nefasto legado del individualismo moderno constituye uno de los mayores retos del mundo actual.

Llegados a este punto, el recuerdo de los clásicos se antoja una añoranza fácil, se tiende a pensar en ellos como habitantes del instante primero en el que la política se encontraba en un estado germinal, casi puro. La *polis* griega se convierte, bajo esta mirada nostálgica, en la representación de un escenario idílico en el que las personas podían vivir y actuar como verdaderos ciudadanos. La imaginamos como un lugar pacífico en el que la libertad se materializaba en la deliberación pública y el gobierno colectivo, y en el que las personas dedicaban su tiempo de ocio a cultivar el cuerpo, la mente y los lazos sociales. Se olvida con frecuencia que, en realidad, las ciudades-estado de la Antigua Grecia nunca fueron aquellos oasis de tranquilidad habitados por seres deliberantes y autónomos. La volatilidad del vecindario impidió a las *poleis* ubicadas en la cuenca del Egeo disfrutar de largos periodos de paz e independencia y, aun así menguaron las amenazas provenientes del exterior, abundaban las crisis internas que al estallar solían saldarse con feroces guerras civiles. Además, en lo que respecta a la libertad política, no pareciera que hubiera tal cuando sabemos que de la categoría de ciudadano estaban excluidas la mayoría de los integrantes de la sociedad griega.

En ese contexto no es posible, ni tampoco deseable, tratar de reeditar en la sociedad contemporánea un modelo idealizado de *polis* griega. Constant tenía razón cuando advertía el grave error que se cometía en política cuando se desconocía todo aquello que separaba al ciudadano moderno del antiguo. La *polis* griega es un irrepetible (como lo son todas las formas político-estatales), surgió de un proceso histórico particular en el que condiciones muy específicas de tiempo, modo y lugar forjaron un tipo de sociedad única. La pasión por la deliberación pública, el deseo de participar en el gobierno y una vida comunitaria basada en el interés colectivo tuvieron que coincidir con otros factores geográficos, demográficos y económicos para que, sumados, conformaran el escenario propicio para el nacimiento de la democracia y la generalización de un estilo de vida fundado en la virtud cívica.

Pero así como no podemos obviar lo que nos separa de los antiguos griegos, tampoco debemos dejar de reconocer todo aquello que nos une a ellos. Muchos de nuestros prejuicios contra la política ya existían entre los clásicos. Al interior de las ciudades-

estado no faltaban quienes veían la política como el reino de las mentiras y los intereses mezquinos. La democracia, por su parte, despertaba desde sus inicios sentimientos opuestos que oscilaban entre la *veneración* a su promesa de igualdad y el *rechazo* al poder aplastante de la muchedumbre. Del mismo modo, y también desde tiempos pretéritos, la política exterior, y en general las relaciones internacionales, han demostrado ser lo más parecido a un *estado de naturaleza* en el que sólo impera una ley: *la del más fuerte*.

Si sabemos apreciar el testimonio político de los antiguos griegos podremos entender mejor las crisis que asedian la política moderna. Identificar cuáles elementos de su legado siguen determinando nuestras relaciones sociales nos ayudará a comprender muchas cosas sobre nosotros mismos y sobre la organización de la vida colectiva. En particular, la experiencia política de los atenienses nos ofrece una bitácora imprescindible para cuando se emprende el viaje por el tormentoso mar de la democracia; tanto se adentraron aquellos seres humanos en sus turbulentas aguas que terminaron por naufragar en ellas. Es un sinsentido, pues, que conociendo la magnitud del desafío al que nos enfrentamos nos demos el lujo de rechazar todo lo que los clásicos pueden enseñarnos.

La moderna tradición republicana nos invita a tomar el camino que conduce a la antigua Grecia. En su ideario se perpetúa el sentido clásico de virtud, esto es, el de que la “buena vida” se funda en la realización del ser humano como *animal político*. Para un republicano la ciudadanía no es solamente un derecho, consiste también en el deber de asumir cabalmente las responsabilidades inherentes al ejercicio del gobierno colectivo. En esos términos, la concepción republicana de la *libertad* entiende que la garantía de los derechos individuales no depende tanto de que éstos estén consagrados en cláusulas constitucionales como de que sean sus propios titulares –los ciudadanos- quienes los defiendan por medio de una vida pública activa. La profesora Barranco aclara el significado que adquiere la *libertad* en el republicanismo de la siguiente forma:

Por último, en relación con el modelo republicano, resulta interesante poner de manifiesto que a él subyace una concepción diferente de la libertad. A grandes rasgos, ésta coincide con lo que se viene considerando «libertad republicana» o «libertad como no-dominación». Cuando la idea de libertad a la que remiten los derechos es la de no- dominación, con ellos ya no se trata únicamente de articular un sistema de garantías que proteja al individuo de los abusos públicos, antes bien, son herramientas que permiten su inserción en la comunidad política y, al tiempo, su realización como ciudadano. De este modo, los

derechos de participación adquieren un lugar protagonista puesto que son los que hacen posible, de forma más directa, la intervención del ciudadano en el poder<sup>544</sup>.

Así las cosas, el objetivo primordial de la república es alcanzar y mantener el equilibrio óptimo entre la práctica democrática y la protección de las libertades individuales<sup>545</sup>. En otras palabras, la esencia del republicanismo reside en el convencimiento de que la libertad y la igualdad no solo son aspiraciones compatibles sino mutuamente dependientes. Se piensa en Rousseau como en un republicano, precisamente, porque sostenía que los seres humanos nacían libres e iguales, y que, en consecuencia, solamente una sociedad que supiera reflejar dicha naturaleza tiene la posibilidad de hacer felices a sus integrantes<sup>546</sup>. De esta manera reflejaba el ginebrino la concepción clásica según la cual *la libertad consistía en obedecer la ley que yo mismo me he prescrito*<sup>547</sup>. El haber compartido este significado elemental de la libertad política también acercó a otros pensadores como Locke o Kant a las orillas que habitan los republicanos<sup>548</sup>.

---

<sup>544</sup> M. C. BARRANCO, “El concepto republicano de libertad y el modelo constitucional de derechos fundamentales”, en *Anuario de filosofía del derecho*, N° 18, Madrid, 2001, p. 210.

<sup>545</sup> Este tipo de republicanismo exige, por tanto, el diseño de un Estado constitucional en el que la legalidad y el respeto a las libertades fundamentales supediten el actuar del poder político y económico. Los derechos humanos se convierten así en un elemento esencial de la democracia y de la misma estructura del Estado. Entendida de esa manera, la tensión entre las garantías individuales consagradas en la Constitución y el principio mayoritario que rige la democracia es un ineludible con el que habrá que lidiar si es que se pretende conservar la salud de la República y, por ende, del Estado de Derecho. Véase: F. J. ANSUÁTEGUI, “Sobre la tensión entre constitucionalismo y democracia”, en *Democracia. Ensayos de Filosofía Política y Jurídica*, Francisco Mora Sifuentes (coord.), Fontanamara, México, 2014, pp. 157-186. Véase del mismo autor, también sobre las restricciones constitucionales y la necesidad de limitar las decisiones mayoritarias en democracia: *Razón y voluntad en el Estado de Derecho. Un enfoque filosófico-jurídico*, Instituto Bartolomé de las Casas/Dykinson, Madrid, 2013, pp. 279 ss.

<sup>546</sup> “Rousseau hace revivir la querrela entre los antiguos y los modernos, replanteando el argumento en favor de la ciudadanía antigua”. A. BLOOM, “Jean-Jacques Rousseau”, en *Historia de la filosofía política*, compiladores Leo Strauss y Joseph Cropsey, traducción de Leticia García, Diana Luz y Juan Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 531.

<sup>547</sup> Desde su entender, sería irracional no acatar las normas que han sido el fruto de un proceso racional en el que he participado. J. ROUSSEAU, *Del Contrato Social*, libro I, cap. VIII, trad. Mauro Armijo, Alianza, Madrid, 1986.

<sup>548</sup> Locke pensaba que las leyes creadas racionalmente dirigían las acciones de los seres libres e inteligentes hacia lo que es de su propio interés. De ahí que afirmara: “si la ley no existe, tampoco hay libertad”. J. LOCKE, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, cap. VI, par. 57. Kant, por su parte, se trata de una posición compartida por Kant nos dice que el individuo debe abandonar por completo su libertad salvaje para encontrarse con la verdadera libertad: “el estado de sujeción a la ley”. Dicha relación de dependencia “(...) es el resultado de mi propio actuar como legislador”. I. KANT, (AK 06 325 30), *Gesammelte Schriften* vol. VI, Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1900, p. 316. Citado por I. BERLÍN, “Dos conceptos de libertad” en: *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, trad. Ángel Rivero, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 104.

Esta versión republicana de la libertad, sin embargo, fue siempre combatida por el liberalismo más ortodoxo. Constant con su distinción entre libertad antigua y moderna, Mill que insistía en la separación entre vida pública y privada<sup>549</sup>, o Bentham para el que toda ley significaba una reducción de la libertad<sup>550</sup>, inclinaban la balanza en favor de un régimen en el que la realización *máxima* del principio de *no interferencia* concurriera con el *mínimo* de exigencia por parte de la sociedad. Dicha concepción se mantendrá vigente con el paso del tiempo en autores como Isaiah Berlin, quien, dándole su propio matiz a lo dicho por Constant, distinguirá entre la *libertad* entendida como la oposición a algo o a alguien y el *deseo de reconocimiento* propio de la vida en común. Las personas -nos dice Berlin- suelen confundir la *libertad no-dominación* con esa “ansia profunda y universal de posición y comprensión”; por eso creen, erróneamente, que la libertad del individuo depende de su participación en política.

El deseo de reconocimiento es el deseo de algo distinto: de unión, de íntimo entendimiento, de integración de intereses, de una vida de común dependencia y sacrificio. Por eso, cuando se confunde el deseo de libertad con este ansia profunda y universal de posición y comprensión, y cuando la confusión aumenta al identificarlo con la idea de gobierno social, en que el sujeto a emancipar ya no es el individuo sino la “totalidad social”, entonces puede ocurrir que los hombres proclamen, al tiempo que se someten a la autoridad de oligarcas o dictadores, que esto de alguna manera los libera<sup>551</sup>.

También para Hayek la idea de “libertad política”<sup>552</sup> surge de una equivocada identificación entre libertad individual y libertad colectiva. Que un pueblo sea libre no significa necesariamente que las personas que lo habitan sean libres. Participar activamente en el gobierno no tiene por qué redundar en el disfrute de la independencia individual<sup>553</sup>. En una democracia como la estadounidense, por ejemplo, que alguien no tenga, o no ejerza, el derecho al voto no es razón suficiente para concluir que carece por

---

<sup>549</sup> J. S. MILL, “Sobre la libertad”, en *Sobre la libertad. Capítulos sobre el socialismo y otros escritos*, traducción de Josefa Sainz, Orbis, Barcelona, 1985, pp. 117-136.

<sup>550</sup> “Todas las leyes son (...) abrogaciones de la libertad”. J. BENTHAM, “Examen crítico de la Declaración de Derechos” en *Bentham, Antología*, trad. Gonzalo Hernández y Montserrat Vancells, Península, Barcelona, 1991, p. 121.

<sup>551</sup> I. BERLÍN, “Dos conceptos de libertad”, *op. cit.*, p. 96.

<sup>552</sup> Para Hayek esta libertad consiste en la “(...) participación de los hombres en la elección de su propio gobierno, en el proceso de la legislación y en el control de la administración”. F. HAYEK, *Los fundamentos de la libertad*, trad. José-Vicente Torrente, Unión Editorial, Madrid, 1978, p. 35.

<sup>553</sup> La expresión que, según Hayek, más se acerca al sentido originario de la palabra libertad es: “independencia frente a la voluntad arbitraria de un tercero”. *Ibidem*, p. 33.

ello de libertad personal<sup>554</sup>. En todo caso, el propio Hayek aclara que si hemos de aceptar la existencia de algún tipo de libertad colectiva, ésta no sería otra que “los deseos de un pueblo de liberarse del yugo extranjero y de determinar su propio destino”. A continuación, sin embargo, recuerda el hecho de que los grandes esfuerzos por obtener la independencia no siempre han derivado en el acrecentamiento de la libertad individual.

A veces tal esfuerzo ha llevado a un pueblo a preferir el déspota de su propia raza al gobierno liberal de la mayoría extranjera, y a menudo ha facilitado el pretexto para despiadadas restricciones de la libertad individual de los miembros de las minorías. Incluso, aunque el deseo de libertad del individuo y el deseo de libertad del grupo al cual pertenece descansen a menudo en emociones y sentimientos iguales, es todavía necesario mantener los dos conceptos claramente diferenciados<sup>555</sup>.

Ahora bien, las críticas a la idea de libertad política y a sus posibilidades de realización no solo provienen del liberalismo radical, también han sido vertidas por aquellos que entienden que la noción de ciudadanía no puede desligarse de la condición social y económica del individuo. Es bien conocida la tesis expuesta por T.H. Marshall según la cual las desigualdades y la insatisfacción de las necesidades básicas repercuten negativamente en la capacidad deliberativa de las personas. La “ciudadanía social” de la que nos habla pone de manifiesto el hecho de que no es posible que los individuos participen realmente del poder y, mucho menos, que puedan disfrutar plenamente su libertad, si no tienen garantizadas las condiciones mínimas de subsistencia. Dicha exigencia deviene en un modelo de Estado interventor que distribuye las cargas y organiza la sociedad de acuerdo al principio de solidaridad<sup>556</sup>.

La concepción de Marshall de una ciudadanía social, como cabía esperar, fue objetada desde distintos sectores del liberalismo por apartarse del postulado clásico que vinculaba el tamaño mínimo del Estado con la libertad máxima del individuo<sup>557</sup>. Pese a ello, todavía

---

<sup>554</sup> “Difícilmente puede sostenerse que los habitantes del distrito de Columbia o lo extranjeros residentes en Estados Unidos o las personas demasiado jóvenes para ejercer el derecho de voto no disfrutaran de completa libertad personal porque no participan de la libertad política”. *Ibidem*, p. 35.

<sup>555</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>556</sup> La tesis de la “ciudadanía social” la expuso por primera vez Marshall en las conferencias ofrecidas en Cambridge en 1949 con el nombre de *Citizenship and Social Class*. Para Marshall los derechos sociales, civiles y políticos conforman la triada sobre la que sostiene la categoría de ciudadano. Véase: T. H. MARSHALL y T. BOTTOMORE, *Citizenship and Social Class*, Pluto Press, Chicago, 1992.

<sup>557</sup> Fue refutada incluso por sectores moderados del liberalismo. Kymlicka critica a Marshall porque centra su mirada en el análisis de la desigualdad enmarcada dentro de la lucha de clases, pero al plantear su “inclusión cívica” desde un contexto nacional culturalmente homogéneo, desconoce la aparición de otros



hoy se siguen ofreciendo argumentos similares para explicar el creciente descontento de los ciudadanos con la percepción de su libertad<sup>558</sup>. Fineman, por ejemplo, apunta a desmontar lo que denomina el “mito de la autonomía”, esto es, la creencia generalizada de que las personas son autosuficientes y que, por ende, pueden vivir sin depender de nadie más que de sí mismas. Tal como anota la profesora norteamericana, todos los seres humanos requieren de cuidados a lo largo de su vida, además, en los últimos tiempos, las etapas de dependencia han ido alargándose pues los ancianos viven más años y los jóvenes tardan más en dejar el hogar de sus padres. En efecto, la autonomía del sujeto es un mito porque, contrario a lo que suele pensarse, lo normal es que las personas se encuentren constantemente en situación de dependencia. No basta el autocuidado cuando la edad, la enfermedad o la falta de recursos nos exponen a circunstancias adversas que no podemos solventar por nosotros mismos. Por tanto, para que la libertad individual tenga alguna posibilidad de materializarse, Fineman estima necesario contar con el respaldo de un Estado benefactor que intervenga en esos momentos de dificultad<sup>559</sup>. Lo

---

conflictos diseminados, irreductibles al guion ideológico del gran conflicto de clases, como los que tienen que ver con los procesos de integración y segregación de las minorías culturales o nacionales, que ponen sobre la mesa cuestiones más difíciles sobre la ciudadanía, justamente porque afectan directamente nuestro sentido de identidad y pertenencia. Véase: W. KYMLICKA y N. WAINE, “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente de la teoría de la ciudadanía”, en *Revista de estudios sobre el Estado y la Sociedad*. N° 3, Octubre, 1997, p. 5. La otra crítica, no menos importante, es la de Ferrajoli, dirigida a que la ciudadanía de Marshall constituye el status al que se asocian *ex lege* todos los derechos, de forma que ésta se convierte en denominación omnicomprendiva y en presupuesto común de todo ese conjunto de derechos que él llama “de ciudadanía” (derechos civiles, políticos y sociales), desplazando, de manera arbitraria, el concepto de “persona” (y el de “personalidad”), que en la tradición jurídica englobaba por entero la categoría de los derechos que Marshall denomina “derechos civiles” y que en su planteamiento había quedado vinculada con la ciudadanía. Así vista “la relación establecida por Marshall entre “ciudadanía” y las tres categorías de derechos que él mismo indica resulta arbitraria, puesto que no todos estos derechos presuponen la ciudadanía como un status único que incluye todos los demás”. Véase: L. FERRAJOLI, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, trad. A. Greppi y P. Ibañez, Trotta, Madrid, 2004, p. 99. Otros como Barbalet, en cambio, afirman que la relación que plantea Marshall entre ciudadanía y clase social es mucho más compleja de lo que suele reconocerse. Véase: J. M. BARBALET, *Citizenship: Rights, Struggle and Class Inequality*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, pp. 24-27.

<sup>558</sup> Sobre la relación de la “ciudadanía social” de Marshall con la crítica feminista de la ciudadanía. Véase: N. FRASER y L. GORDON, “¿Civil Citizenship Against Social Citizenship? On ideology of Contract-Versus-Charity”, in *The Condition of Citizenship*, ed. Bert van Steenbergen, London, 1994.

<sup>559</sup> La idea de dependencia es desarrollada desde la teoría feminista por autoras como Martha Fineman, Linda Gordon y Nancy Fraser. Bajo dicho paradigma, la crítica a la vulnerabilidad de la mujer en el ámbito público y privado es aplicable también al resto de la sociedad. Aceptar que todas las personas, en mayor o menor grado, requieren de cuidados por parte de terceros, echa al traste la idea de autonomía como valor fundante del imaginario moderno. Una persona es dependiente cuando requiere cuidados por parte de la familia o el Estado para llevar a cabo actividades básicas de la vida diaria (movilizarse, comer, comunicarse, etc.). Aunque en Estados Unidos cuando se habla de dependencia se suele pensar, en particular, en madres jóvenes, pobres y afroamericanas, lo cierto es que normalmente son incluidos también bajo esta condición los niños, los ancianos y los discapacitados. La dependencia es relacionada, generalmente, con la necesidad de recibir subsidios y, por lo tanto, con el incremento del gasto público. Véase: N. FRASER y L. GORDON, “Dependency Demystified: inscriptions of power in a Keyword or the Welfare State”, *Social Politics* 1, Oxford University Press, 1994, pp. 4-31. M.A. FINEMAN, *The Autonomy Myth: A Theory of Dependency*,



que propone, en consecuencia, es que al aceptar los límites de su autonomía, las personas reconozcan que están atadas unas con otras por relaciones de interdependencia.

Más allá de lo que opinan los liberales ortodoxos, o quienes ponen en duda la realización de la autonomía, hay que decir que incluso dentro del propio republicanismo se escuchan voces a favor de una relectura de las relaciones entre libertad individual y libertad política. Pettit acepta, por ejemplo, que así la tradición republicana recalque la importancia de la participación democrática, uno de sus intereses principales sigue siendo el de evitar los males provocados por la indebida interferencia en la autonomía de los sujetos<sup>560</sup>. Algo parecido piensa Skinner, que al hacer una semblanza de Maquiavelo, se decanta por la *no-interferencia* como principio cardinal de su carácter republicano<sup>561</sup>.

Ahora bien, en lo que sí son unánimes los republicanos es en concebir *la libertad como lo opuesto a la esclavitud*<sup>562</sup>. En la antigüedad griega se empleaba el término δοῦλος (esclavos) en contraposición a ἐλεύθερος (hombres libres); de igual manera, en la Roma clásica, lo contrario al *servus* (esclavo) era el *liber* (libre). Al entender la libertad bajo esta relación dicotómica, la tradición republicana la asocia directamente a la idea de no estar dominado por nada ni nadie. Un amo bueno y permisivo puede no interferir en la vida de su esclavo, pero no dejará por eso de ser su amo; la relación que los ata no depende tanto de su capacidad de interferencia como de su condición de dominador. Lo que aquí se revela, como bien anota Pettit, es que la tradición republicana ha identificado desde siempre la libertad no con la ausencia de interferencia sino con la idea de *no-dominación*<sup>563</sup>.

Así pues, lo mejor para la salud de una república es que sus ciudadanos conserven el espíritu de resistencia, que se mantengan en pie de lucha, siempre dispuestos a

---

The New Press, 2004, y M.A. FINEMAN, *The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*, Princeton University Press, 2013.

<sup>560</sup> “Mas, aunque la tradición republicana pone un énfasis, si no indesmayable, sí recurrente en la importancia de la participación democrática, su foco de interés primordial es claramente evitar los males ligados a la interferencia”. Véase: P. PETTIT, *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, trad. Toni Doménech, Paidós Ibérica, Barcelona, 1999, pp. 46-47.

<sup>561</sup> Skinner, al presentarnos a Maquiavelo como un prototipo de republicano, no vincula la libertad con la dimensión positiva o participativa característica de la “libertad política”, sino con la idea de no-interferencia inherente a la “libertad negativa”. Véase: Q. SKINNER (1983), “Machiavelli on the Maintenance of Liberty”, en *Politics* 18, 1983, pp. 3-15. Y: Q. SKINNER, “La idea de la libertad negativa”, en *La Filosofía en la historia*, R. Rorty, J. B. Schneewind, y Q. Skinner (comps.), Barcelona, Paidós, 1990, pp. 227-259.

<sup>562</sup> P. PETTIT, *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit. p. 52.

<sup>563</sup> *Ídem*.

controvertir su autoridad cuando derive ilegítima o desconozca la garantía de los derechos. Si la crisis del sistema representativo no permite al individuo percibir su incidencia en la formación de la ley y en las decisiones que toman los dirigentes, carece de justificación exigirle mayor implicación en el gobierno. Mientras los mecanismos democráticos no se acoplen a la nueva realidad de la sociedad de masas globalizada, lo único que cabe esperar de un “buen ciudadano” es que, más que como elector o legislador, actúe como objetor permanente del poder.

He ahí el valor de la política. No se trata simplemente de entenderla como una condición inherente a la pluralidad humana, o de pretender que sea un medio para que los ciudadanos participen del gobierno colectivo. En los tiempos que corren la política es necesaria, más que nada, porque es sobre ella que se funda la libertad. Bajo este paradigma, en el que política y libertad se conjugan en la oposición radical a cualquier tipo de dominación, el acto de luchar contra el poder -venga de donde venga- se constituye al interior de cada ser humano en la experiencia misma de la liberación.

## Conclusiones

1. Para los griegos la política no era otra cosa que el camino a su liberación física y espiritual. Física en tanto la vida dentro de la *polis* los emancipaba de las necesidades de subsistencia, y espiritual porque al involucrarse directamente en el gobierno colectivo estaban asumiendo la dirección de su propio destino. La libertad griega se fundaba, pues, en una vida política intensa, una vida que fue posible gracias a que en la *polis* los ciudadanos coexistían mancomunadamente, compartían derechos y obligaciones, y tomaban conjuntamente las decisiones que afectaban a todos. Si hay algo que nos enseña su legado es que sin los demás, es decir, sin los iguales, la libertad carece de sentido.
2. La antigua libertad política exigía de los individuos un profundo compromiso con las tareas derivadas del gobierno colectivo, pero contrario a lo que puede parecer, en la *polis* la voluntad particular no se sometía a la mayoritaria; se trataba en realidad de un escenario reservado a la expresión de la individualidad, donde reinaba una ética agonal, y donde cada uno de sus ciudadanos pretendía distinguirse de los demás demostrando sus méritos y virtudes. Con tal de disfrutar de ese lugar destinado al desarrollo de la libertad, los antiguos griegos estaban dispuestos a someterse a las normas que ellos mismos prescribían.
3. En Atenas la irrupción del nuevo animal político tomó forma en un fenómeno único: *la democracia*. Esta idea le añadió todavía más originalidad a la particularidad de la experiencia griega, pues junto a la libertad surge la igualdad como otro principio inédito en la fundamentación del ejercicio del gobierno. La democracia llevó a Atenas a sufrir varias guerras civiles que significaron el comienzo de su decadencia cultural; pero fue precisamente en los años de su consolidación cuando la ciudad alcanzó el máximo esplendor artístico, económico y militar. Es indudable, pues, que la democracia ateniense, con todo y sus grandes vicios, es un paradigma válido tanto para la teoría como para la práctica política.

4. La idea de libertad asumida por la modernidad se aleja del modelo clásico que la vinculaba a la vida política, los modernos reclaman para los seres humanos una vida libre de interferencias externas que les impidan dedicar su tiempo y esfuerzo a la satisfacción de sus propios intereses. Esta subvaloración de la política, sin embargo, fue lo que permitió que otros intereses no sólo ajenos, sino muchas veces contrarios a la libertad (individual y colectiva), terminaran cooptando las esferas decisionales del Estado.
5. Los modelos representativos acogidos por la mayoría de las democracias actuales carecen de mecanismos de rendición de cuentas que hagan efectivo el control de los gobernados sobre aquellos que les gobiernan. La verticalidad de su diseño y la especialización de su burocracia, ocupada ahora por una nueva clase de tecnócratas, desalienta entre los ciudadanos el ejercicio activo de la política. En este aspecto, sin embargo, tecnologías como la Internet pueden ser una buena herramienta no solo para facilitar la participación en los procesos democráticos, sino también para darle publicidad y transparencia a la gestión de los dirigentes.
6. De la democracia no hay que esperar más de lo que puede dar. Es simplemente un método en el que las decisiones tomadas en el marco de la vida en común se fundan en el criterio mayoritario. Nada garantiza la calidad de dichas decisiones, ni que las mismas sean respetuosas de los derechos individuales. Por el contrario, abundan en la historia antigua y reciente terribles ejemplos de las atrocidades cometidas cuando el poder aplastante de la mayoría carece de límites. De ahí que en los estados modernos los derechos humanos pongan freno a su vocación totalitaria. Mantener el equilibrio entre el gobierno de muchos y las libertades de todos es uno de los presupuestos del ideario republicano que defiende este texto.
7. La modernidad quería un mundo fundado en la razón humana y lo que obtuvo fue un mundo sometido a una racionalidad económica que finge ser científica. El desarrollo de la industria y el comercio no implica, necesariamente, la consecución del bienestar y la libertad para todas las personas. De hecho, aparte

de ciertas comodidades, lo logrado por el avance tecnológico y la expansión del mercado se resume en la creación de un número cada vez mayor de necesidades ficticias (automóviles, edificios, dispositivos electrónicos, etc.) que han trastornado radicalmente el sentido de lo humano.

8. Así como la globalización incentiva procesos de integración, también promueve dinámicas de exclusión. La categoría de ciudadano, pese a haber nacido bajo la idea de extender a todos por igual el disfrute de las libertades colectivas e individuales, hoy resulta ser el mejor pretexto para que los estados nieguen estos derechos a una parte de su población. La constante llegada de inmigrantes al “primer mundo” genera, en la mayoría de comunidades de acogida, una valoración peligrosista de la diversidad racial, religiosa y cultural. La nacionalidad sigue siendo una barrera difícil de superar por los procesos de integración política.
9. Parte de la sociedad contemporánea, consciente de las terribles consecuencias del modelo de globalización imperante, se ha movilizado para prevenir y tratar de paliar sus efectos en la periferia del “mundo moderno”, que es donde generalmente se ensaña contra los más vulnerables. No son pocas las experiencias exitosas en las que redes globales de ciudadanos colaboran de distintas maneras en proyectos universales que, al final, tienen una incidencia mayor que las de las acciones emprendidas por los estados o las organizaciones internacionales. Esto permite pensar que sí es posible una ciudadanía cosmopolita y que, por ende, también es posible articular coordinada y democráticamente los espacios de decisión local con algún tipo de mecanismo de administración global que vele por el bienestar de todos los habitantes de la tierra, así como por el equilibrio que sostiene al medio ambiente.
10. La libertad carece de sentido cuando, con tal de no interferir en el funcionamiento del mercado, los seres humanos renuncian a la capacidad de decidir sus propios asuntos. No importa que la plena libertad sea una aspiración utópica, lo que importa es que sin utopía el hombre es cómplice del poder que le subyuga. Es tan esclavo que renuncia a la más íntima de sus facultades: la de imaginar mundos

mejores. Así lo palmario de los hechos pretenda desestimarla por intangible, la política es el lugar donde la libertad adquiere sentido. La participación en los asuntos públicos contiene la aspiración de cambiar la realidad, y es ese deseo el que motiva y da fuerza a todo acto revolucionario.

## Bibliografía

ADKINS, W., "Friendship and self sufficiency in Homer and Aristotle", *Classical Quarterly*, N°13, 1963.

ALÁEZ, B., *Nacionalidad, ciudadanía y democracia*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2006.

ALVEAR, J., "El contraideal del comercio" en: P. DOMINGO y otros, *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, Editorial Complutense, Madrid, 2006.

ANSUÁTEGUI, F. J.: *Razón y voluntad en el Estado de Derecho. Un enfoque filosófico-jurídico*, Instituto Bartolomé de las Casas/Dykinson, Madrid, 2013.

- "Sobre la tensión entre constitucionalismo y democracia", en *Democracia. Ensayos de Filosofía Política y Jurídica*, Francisco Mora Sifuentes (coord.), Fontanamara, México, 2014.

ANTON, J., "Aristotle on the nature of logos", en *The Philosophy of the Logos*, ed. K. I. Voudouris, vol. I, Atenas, 1966.

AÑÓN, M. J., *Derechos de las minorías en una Sociedad multicultural*, CGPJ, Madrid, 1999.

APOLODORO, *Biblioteca*, trad. de Margarita Rodríguez, Gredos, Madrid, 1985.

ARENDT, H.: *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 2011.

- *La promesa de la política*, trad. Eduardo Cañas, Paidós, Barcelona, 2008.

- *Los orígenes del totalitarismo*, trad. Guillermo Solana, Taurus, Madrid, 2004.

- *Reflections on violence*, *The New York Review of Books*, 1969, 12:4. Disponible en Internet: <http://www.nybooks.com/articles/11395>

- *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2006.



ARISTÓTELES: *Constitución de los atenienses*. Edición, Traducción y estudio preliminar por Antonio Tovar. Instituto de Estudios Políticos. 1948.

- *Ética a Nicómaco*, Introducción por Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas por Julio Palli Bonet, Gredos, Madrid, 1985.

- *Historia de los animales*, Edición de José Vara Donado, Editorial Akal S.A., Madrid, 1990.

- *Metafísica*, Traducción, presentación y anotaciones de María Luisa Alía Alberca, Alianza, Madrid, 2008.

- *Partes de los animales*, traducción de Jiménez Sánchez- Escariche, Elvira y Almudena Alonso Miguel, Gredos, Madrid, 2000.

- *Poética*, Traducción de V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1974.

- *Politeia (La Política)*, prólogo, versión directa del original griego y notas por Manuel Briceño Jáuregui S. Presentación de Alfonso Borrero S. J., Instituto Caro y Cuervo (Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, nº 84), Bogotá, 1989.

- *Política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2005.

- *Reproducción de los animales*, Introducción, traducción y notas de Ester Sánchez, Gredos, Madrid, 1994.

- *Retórica*, introducción, traducción y notas de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1990.

ASHTON, T. H., *La Revolución Industrial*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959.

AUSTIN, M. y VIDAL-NAQUET, P., *Economic and social history of ancient Greece*, University of California Press, 1981.

BARBALET, J. M., *Citizenship: Rigths, Struggle and Class Inequality*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.

BARNAVE, *Introduction à la Révolution Française*, Armand Colin, París, 1960.

BARRANCO, M. C., “El concepto republicano de libertad y el modelo constitucional de derechos fundamentales”, en *Anuario de filosofía del derecho*, Nº 18, Madrid, 2001.

BAUDRILLARD, J.: *Crítica de la Economía política del signo*, trad. Aurelio Garzón, Siglo XXI, México, 1982.

- *La Sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, trad. Alcira Bixio, Siglo XXI, Madrid, 2009.

BAUMAN, Z., *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

BAYONA, B., “El convencionalismo político de Protágoras”, en *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 11, 1999 (pp. 53-83).

BECK, U.: *La democracia y sus enemigos*. Barcelona: Paidós, Barcelona, 2000.

- *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, trad. Jorge Navarro, Daniel Jiménez y Rosa Borrás, Paidós Ibérica, Barcelona, 2001.

- *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, traducción de Bernardo Moreno y Rosa Borrás, Paidós, Barcelona, 2008.

BELL, D., “Modernity and mass society: Diversity of cultural experience”, publicado en francés con el título: “Les formes de l’expérience culturelle” en *Communications* N° 2, 1963. La versión en castellano de la que proviene la cita se encuentra en “Modernidad y sociedad de masas: variedad de las experiencias culturales”, en *Industria cultural y sociedad de masas*, trad. Eugenio Guasta, Monte Ávila, Caracas, 1974.

BENÉTIEZ, J., “La fisiología del logos en Aristóteles”, *Asclepio*, Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia, vol. LXIII, n° 1, enero-junio, 2011.

BENHABID, S., “Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos”, trad. David Álvarez, en *Isegoría* N° 39, CSIC, 2008, p. 175-203.

BENTHAM, J.: “Examen crítico de la Declaración de Derechos” en *Bentham, Antología*, trad. Gonzalo Hernández y Montserrat Vancells, Península, Barcelona, 1991.

- *Tratados de Legislación Civil y Penal*, ed. de Magdalena Rodríguez, Editora Nacional, Madrid, 1981.

BERLÍN, I., “Dos conceptos de libertad” en: *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, trad. Ángel Rivero, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

- BERNAYS, E., *Propaganda*, trad. Albert Fuentes, Melusina, España, 2008.
- BERRY, A., *Los próximos diez mil años*, Alianza, Madrid, 1977.
- BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, trad. Felipe González, Dykinson, Madrid, 2011.
- BLOOM, A., “Jean-Jacques Rousseau”, en *Historia de la filosofía política*, compiladores Leo Strauss y Joseph Cropsey, trad. de Leticia García, Diana Luz y Juan Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- BOBBIO, N.: *El futuro de la democracia*, trad. José. F. Fernández-Santillán, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- *El tiempo de los derechos*, trad. de Rafael de Asís y Andrea Greppi, Debate, Madrid 1991.
- BOCACCIO, G., *Decamerón*, traducción, prólogo y notas de Francisco j. Alcántara, Editorial Vergara, Barcelona, 1967.
- BODIN, J., *Seis libros de la república*, trad. y notas de Pedro Bravo, Orbis, Barcelona, 1985
- BOÉTIE, E. L., *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, trad. y notas de J.M. Hernández- Rubio, Tecnos, Madrid, 1986.
- BOUSSEL, P., *L'affaire Dreyfus et la presse*, Armand Colin, Paris, 1960.
- BRAMHALL, J., “The Catching of Leviathan, or the Great Whale”, en *Leviathan: Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*, Thoemmes Press, Bristol, 1995.
- BURDEAU, G., *Traité de Science Politique*, T. VI, Vol. II, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, París, 1971.

CALVO, T., *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Cincel, Madrid, 1986.

CAMUS, A., *El hombre rebelde*, trad. Luis Echávarri, Losada, Buenos Aires, 1996.

CARDETE DEL OLMO, M. C., “La frontera como elemento de construcción ideológica”, en: P. DOMINGO y otros, *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, México, 1987.

CARMICHAEL, D., “Hobbes on Natural Right in Society: The “Leviathan” Account”, en *Canadian Journal of Political Science*, vol. 23, marzo 1990.

CENTENERA, F., *El tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana: un estudio sobre uno de los referentes más extremos de la cuestión*, Universidad de Alcalá, 2006

CICCOTI, E., *La esclavitud en Grecia, Roma y el mundo cristiano*, Círculo latino, Barcelona, 2005.

CLAUSEWITZ, C., *De la guerra*, trad. R. W. Setaro, Mar Océano, Buenos Aires, 1960.

COHEN, J. y ARATO, A., *Sociedad Civil y teoría política*, trad. Roberto Reyes, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

COLLI, G., *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 1977.

COLOMER, J., “Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña” en F. VALLESPÍN coordinador, *Historia de la teoría política*, vol. 3, Alianza, Madrid, 1995.

COMTE, A., *La filosofía positiva*, Porrúa, México, 1997.

CONDORCET, J., *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, trad. Marcial Suárez, Editora Nacional, Madrid, 1980.

CONFUCIO, *Los cuatro libros Clásicos*, Libro I (Meng Tsé), Bruguera, Barcelona, 1974.

CONSTANT, *Le écrivains politiques du XIX siècle*. (Extraits avec un introductions et notes de Albert Bayet y François Albert). Paris, Colin 1907. Disponible en la web: [biblio.juridicas.unam.mx/libros/5/2124/16.pdf](http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/5/2124/16.pdf)

CHESTERTON, G. K., *Herejes*, traducción de Stella Mastrangelo, Acantilado, Barcelona, 2009.

D’ALEMBERT, J., *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, trad. Consuelo Bergés, Orbis, Barcelona, 1985.

DAHL, R., *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona, 1992.

DAHRENDORF, R., “Cittanini e partecipazione: al di là della democrazia rappresentativa?” en *Il cittadino totale*, Centro de Investigación y Documentación Luigi Einaudi, Turín, 1977.

DANTE ALIGHIERI, *Divina Comedia*, traducción de Rafael Gómez y José M. Carabante, Ediciones Rialp, Madrid, 2015.

DANTO, A., “The Art World”, en *Journal of Philosophy*. Vol. 61, Nº 19, 1964, pp. 571-584. *The transfiguration of the commonplace: a philosophy of art*, Harvard University Press, 1981.

DARWIN, C., *Autobiografía*, trad. Aarón Cohen, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

DE LUCAS, J.: Conferencia introductoria: “Definir los objetivos: repolitizar la ciudadanía”. En el foro de doctorandos: *La política de lo diverso ¿producción, reconocimiento o apropiación de lo cultural?* Training Seminar. CIDOB, 2007.

- *Globalización e identidades: claves políticas y jurídicas*, Icaria Editorial, Barcelona, 2003.

DE OCKHAM, G., *Sobre el gobierno tiránico del papa*, trad. y notas de Pedro Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1992.

DE PADUA, M., *El defensor de la paz*, trad. y notas de L. Martínez, Tecnos, Madrid, 1989.

DE SOUSA SANTOS, B., *Reinventar la democracia*, trad. Diego Palacios, Abya Yala, Quito, 2004.

DE VEGA, P., “Significado constitucional de la representación política”, en *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época) N° 44, Marzo-Abril 1985.

DICKENS, C., *Tiempos difíciles*, trad. José Luis López, Alianza, 2013.

DIEHL, E., *Anthologia lyrica Graeca*, Teubner, Leipzig, 1925.

DORADO, J., *El debate sobre el control de constitucionalidad en los Estados Unidos*, Cuadernos Bartolomé de las Casas n.3, Dykinson, Madrid, 1997.

- *La lucha por la Constitución. Las teorías del “Fundamental Law” en la Inglaterra del siglo XVII*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2001.

DREWS, R., *Basileus: the Evidence for Kingship in Geometric Greece*, New Haven, 1983.

DURKHEIM, E., *De la division du travail social* (1893). Versión en castellano, *División del trabajo social*, trad. C.G. Posada, Planeta-Agostini, Barcelona, 1992.

DUVERGER, M., *Instituciones políticas y Derecho Constitucional*, Ariel, Barcelona, 1988.

E. BURKE, *Reflexiones sobre la revolución francesa*, trad. E. Pujals, Rialp, Madrid, 1989.

ECO, U., *Apocalípticos e integrados*, trad. A. Boglar, Lumen, Barcelona, 1988.

ELIOT, T. S., *Notes Towards the Definition of Culture*, Harcourt, Brace and Company, New York, 1949.

ENGELS, F., *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Ayuso, Madrid, 1975.

EPICURO, *Máximas capitales*, Carlos García Gual (ed.), Alianza, Madrid, 1981.

ESMEIN, A., *Éléments de droit constitutionnel français et comparé I*, Société du Recueil Sirey, Paris, 1921.

ESQUILO, *Tragedias*, introducción general de Manuel Fernández- Galiano, traducción y notas de Bernardo Perea Morales, Gredos, Madrid, 1986.

EURÍPIDES, *Hipólito*, colaborador Rubén Bonifaz Nuño, Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 1998.

FARIÑAS, M. J., *Globalización, Ciudadanía y Derechos Humanos*, Dykinson, Madrid, 2000.

FERRAJOLI, L.: *Derechos y garantías. La ley del más débil*, trad. A. Greppi y P. Ibañez, Trotta, Madrid, 2004.

- *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, edit. A. De Cabo y G. Pisarello, Trotta, Madrid, 2001.

FESTUGIER, A. J., *La libertad en la Grecia Antigua*, Traducción de Juan Petit, Colección Estudio, Seix Barral S. A., Barcelona, 1953.

FINEMAN, M. A.: *The Autonomy Myth: A Theory of Dependency*, The New Press, 2004.

- *The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*, Princeton University Press, 2013.

FINLEY, M. I.: *El legado de Grecia*, traducción de A. Moya, Crítica, Barcelona, 1983.

- *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Título Original: *Ancient slavery and modern ideology*, traducción al castellano por Antonio-Prometeo M., Crítica, Barcelona, 1982.

- *La Grecia antigua*, Economía y sociedad, Crítica, Barcelona, 1984



FOUCAULT, M.: *El gobierno de sí y de los otros* (curso en el Collège de France), trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.

- *Genealogía del racismo*, trad. Alfredo Tzveibely, La Piqueta, Madrid, 1992.

FRASER, N. y GORDON, L.: “¿Civil Citizenship Against Social Citizenship? On ideology of Contract-Versus-Charity”, in *The Condition of Citizenship*, ed. Bert van Steenbergen, London, 1994.

- “Dependency Demystified: inscriptions of power in a Keyword or the Welfare State”, *Social Politics* 1, Oxford University Press, 1994, pp. 4-31.

FRIEDRICH, C. J., y BRZEZINSKI, Z., *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge University Press, 1956.

FRIEDRICH, C. J., *Gobierno constitucional y democracia II*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1975.

FROMM, E.: *La revolución de la esperanza, hacia una tecnología humanística*, Fondo de Cultura Económica, México, 1970.

- *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, Paidós, Barcelona, 1987.

FUKUYAMA, F., *América en la encrucijada*, trad. Gabriel Dols, Ediciones B, Barcelona, 2007.

FUSTEL DE COULANGES, N. D., *La ciudad antigua*, Prólogo de Carlos García Gual. Traducción de Alberto Fano, Biblioteca Edaf, Madrid, 1982.

GALLANT, T. W., *Risk and survival in ancient Greece. Reconstructing the rural domestic economy*, Cambridge, 1991.

GARCIA GUAL, C., “La Grecia antigua”, en F. VALLESPIN, *Historia de la teoría política*, vol. I, Madrid, 1990.

GARCÍA, M., “Justicia, mercado y democracia: Un examen crítico de las teorías económicas sobre el (in)cumplimiento del derecho y su relación con el desarrollo, la justicia y la democracia”, en *¿Justicia para todos? Sistema judicial, derechos sociales y democracia en Colombia*, editores Rodrigo Uprimny, César Rodríguez y Mauricio García, Norma, Bogotá, 2006.

GARGARELLA, R., BERNUZ, M., MARCUELLO, C. y SUSIN R. (eds.), *Democracia y protesta. El valor democrático del derecho a la protesta*, Sibirana, Zaragoza, 2015.

GELLNER, E.: *Condiciones de la libertad: la sociedad civil y sus rivales*, traducción de Carlos Salazar, Paidós, Barcelona, 1996.

- *Naciones y nacionalismo*, Alianza, Madrid, 2006.

GIDDENS, A., *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1993.

GINER, S., *Mass Society*, Academic Press, New York, 1976. Versión en castellano: *Sociedad Masa: crítica al pensamiento conservador*, Edic. 62, Barcelona, 1979.

GOETHE, J. W., *Fausto*, traducción de Pedro Gálvez, Random House Mondadori, Barcelona, 2013.

GÓMEZ-DÁVILA, N., *Scholia to an implicit text*. Bilingual selected edition, Villegas Editores, Bogotá, 2013.

GONZÁLEZ, F. J., “Del Megarón al Pritaneo”, en: D. Plácido y otros, *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*.

GRAWTIZ, M., *Métodos y técnicas de las ciencias sociales*, Editorial Hispano Europea, Barcelona, 1975.

GREENFELD, L., *Nacionalismo: cinco vías hacia la modernidad*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2005.

GSCHNITZER, F., *Historia social de Grecia*, Akal, Madrid, 1987.

GUTHRIE, W., *Historia de la filosofía griega*, vol. III, Madrid 1994.

GUTHRIE, W.: *Historia de la filosofía griega IV: Platón, el hombre y sus diálogos, primera época*. trad. de Vallejo Campos y Medina González, Gredos, Madrid, 1988.

– *Historia de la filosofía griega*, vol. III, Gredos, Madrid, 1994.

GUTMAN, A., “Communitarian Critics of Liberalism”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, núm. 4, 1985, pp. 308-322.

HABERMAS, J.: *La inclusión del otro*, trad. J. Velasco y G. Villar, Paidós, Barcelona, 1999.

- *La constelación posnacional*. Ensayos políticos, Paidós, Barcelona, 2000.

- *Facticidad y Validez*, Trotta, Madrid, 1998.

- *Strukturwandel der Öffentlichkeit, Auflage*, Neuwied, 1962. En castellano *Historia y crítica de la opinión pública*, trad. Antoni Domènech, Gustavo Gili, Barcelona, 1981.

HAMILTON, A., MADISON, J. y JAY, J., *El federalista*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

HAYEK, F., *Los fundamentos de la libertad*, trad. José-Vicente Torrente, Unión Editorial, Madrid, 1978.

HERÁCLITO, *Los filósofos presocráticos I*, traducción de Conrado Eggers y Victoria E. Juliá, Gredos, Madrid, 1986.

HEERS, J., *La invención de la Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1995.

HEGEL, G. W. F.: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Alianza, Madrid, 1991.

- *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, trad. Eduardo Vásquez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

HELD, D., *Modelos de democracia.*, Alianza, Madrid, 1996.

HERÓDOTO, *Historia*, Volumen 1, Traducción de Carlos Schrader, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1999.

HESÍODO: *Los trabajos y los días*, trad. de A. Pérez de Jiménez, Planeta Agostini, Buenos Aires, 1997.

- *Teogonía*, Edición, Introducción y notas de Emilio Suárez de la Torre, Dykinson, Madrid, 2014.

HINDESS, B., *Discourses of Power from Hobbes to Foucault*, Oxford, Blackwell, 1996.

HINKELAMMERT F., *El retorno del sujeto reprimido*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002.

HIPÓCRATES, *Tratados Hipocráticos*, Volumen V, Biblioteca Clásicos Gredos, Traducción de Alicia Esteban, Gredos, Madrid, 1989.

HOBBS, T., *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, trad., prólogo y notas de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1989.

HOMERO, *Odisea*, traducción de José Manuel Pabón, Gredos, Madrid, 1993.

HORKHEIMER, M. y ADORNO, T., *Dialéctica de la Ilustración*, Fragmentos filosóficos, introducción y traducción de J.J. Sánchez, Trotta, Madrid, 1998.

HORKHEIMER, M., “Maquiavelo y la concepción psicológica de la historia” en *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza Editorial, Madrid 1982.

HUGHES, R., *La cultura de la queja. Trifulcas norteamericanas*, Anagrama, Barcelona, 1994.

HUME, D.: “Que la política puede ser reducida a ciencia”, en *Ensayos políticos*, trad. César Gómez, Tecnos, Madrid, 1987.

- *Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. (1739–1740). Traducción al castellano: *Tratado sobre la naturaleza humana*, trad. F. Duque, RBA, Barcelona, 2002.

HUNTINGTON, S., *El choque de civilizaciones: y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997.

JAEGER, W.: *Aristóteles*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.  
- *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

JEFFERSON, T., Documento incluido en W. EBENSTEIN, *Pensamiento político moderno*, trad. Dolores López y Vicente Cervera, Taurus, Madrid, 1961.

JELLINEK, G., *Teoría General del Estado*, Albatros, Buenos Aires, 1954.

JENOFONTE, *Económico*, traducción de Juan Zaragoza, Gredos, Madrid, 1993.

JUAN DE MARIANA, *Obras del padre Juan de Mariana*, T. II, Atlas, Madrid, 1950.

KALDOR, M., *La sociedad civil global, una respuesta a la guerra*, trad. Dolors Udina, Tusquets, Barcelona, 2005.

KANT, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. Manuel Garrido y trad. Manuel García, Tecnos, Madrid, 2005.

- *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, trad. C. Roldán y R. Rodríguez, Tecnos, Madrid, 2006.

- *La metafísica de las costumbres*, trad. y notas A. Cortina y J. Conill, Altaya, Barcelona, 1993.

KEANE, J.: *Civil Society: Old images, New Visions*, Polity, Cambridge, 1998.

- *Sociedad civil global y gobierno del mundo*, Hacer, Barcelona, 2008.

KELSEN, H., *Esencia y valor de la democracia*, trad. Rafael Luengo y Luis Legaz, Labor, Barcelona, 1934.

KRISTEVA, J., *El lenguaje, ese desconocido: introducción a la lingüística*, trad. María Antoranz, Fundamento, Madrid, 1999.

KYMLICKA W. y WAINE, N., “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente de la teoría de la ciudadanía”, en *Revista de estudios sobre el Estado y la Sociedad*. N° 3, Octubre, Venezuela, 1997.

KYMLICKA, W. y STRAEHLE, C., *Cosmopolitismo, Estado-Nación y nacionalismo de las minorías*, trad. de M. Carbonell, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, 2001.

KYMLICKA, W.: *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona, 1996.

- “Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal”, en R. DEL ÁGUILA, VALLESPIN et. al., *La democracia en sus textos*, Alianza, Madrid, 1998.

LA TORRE, M., *Cittadinanza e ordine político. Diritti, crisi Della sovranità e sfera pubblica: una prospettiva europea*, Giappichelli, Turín, 2004.

LAFER, C., *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

LE BON, G., *Psicología de las masas*, trad. Alfredo Guera, Morata, Madrid, 1983.

LEIBNIZ. G.W. *Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté dell'homme et l'origine du mal*, LL, 311 (1710). Versión en castellano: *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, trad. Jacobo Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014.

LEVINE, A., *Engaging Political Philosophy: From Hobbes to Rawls*, Oxford, Blackwell, 2002.

LIÉVANO, I., *Bolívar*, Random House Mondadori, Bogotá, 2010.

LIPOVETSKY, G., *Metamorfosis de la cultura liberal*, trad. Rosa Alapont, Anagrama, Barcelona, 2003.

LLANO, F. y CASTRO, A. (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005.

LOCKE, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Altaya, Barcelona, 1994.

LORAUX, N.: *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot, París, 1997; en castellano: *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, trad. S. Vasallo, Katz, Madrid, 2008.

- *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Maspero, París, 1981.

- *Les Expériences de Tirésias*, Gallimard, París, 1990; en castellano: *Las experiencias de Tiresias: lo masculino y lo femenino en el mundo griego*, trad. C. Serna y J. Pòrtulas, El Acantilado, Barcelona, 2004.

- *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, París, Le Seuil, 1996; en castellano: *Nacido de la tierra: mito y política en Atenas*, trad. D. Tatián, El cuenco del Plata, Buenos Aires, 2007.

MANIN, B., PRZEWORSKI, A. y STOKES, S., "introduction" en *Democracy, Accountability and Representation*, Cambridge University Press, 1999.

MAQUIAVELO, N., *El príncipe*, trad. Herminia Bevia, Tikal, Madrid, 2013.

MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 1987.

MARSHALL, T. H. Y BOTTOMORE, T., *Citizenship and Social Class*, Pluto Press, Chicago, 1992.



MARX, K.: “Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general” y “Propiedad privada y comunismo”, en *Manuscritos de economía y filosofía*, traducción de F. Rubio, Alianza, Madrid, 2001.

-Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.

MATTELART, A., *La comunicación-mundo: historia de las ideas y de las estrategias*, Siglo XXI, México, 1996.

MEADOWS, D. H. et. al. *The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, Potomac, Londres, 1972. Existe traducción al castellano: Fondo de Cultura Económica, México 1972.

MEEHL, G. A. et al., *Climate Change 2007: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge University Press, New York, 2007.

MENENDEZ, J. L., “La monarquía griega antes de la constitución de la “polis””, *Habis*. Nº 34, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2003.

MILL, J. S.: *Le gouvernement représentatif*, Guillaumin et Cie, París, 1877.

-*Principles of Political Economy*, Pelican Classics, Penguin, Londres 1979.

- “Sobre la libertad”, en *Sobre la libertad. Capítulos sobre el socialismo y otros escritos*, trad. Josefa Sainz, Orbis, Barcelona, 1985, pp. 117-136.

MILLAR, S. G., *Ancient Greek Athletics*, IN. Heaven-Londres. Yale University Press, 2004.

MIRANDOLA, G. P., *Oratio de hominis dignitate* (1486). Versión en castellano, *De la dignidad del hombre*, edición, traducción y notas de Luis Martínez Gómez, Editora Nacional, Madrid, 1984.

MISHAN, E. J., *Los costes del desarrollo económico*, Oikos-Tau, Barcelona, 1971.

MONTESQUIEU, *El espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid, 1972.

MORIN, E., *El espíritu del tiempo*, trad. R. Uría, Taurus, Madrid, 1966.

MOSSÉ, C.: *La mujer en la Grecia Clásica*, Nerea, San Sebastián, 1995.

- *Historia de una democracia: Atenas*, traducción de. Juan M. Azpitarte Almagro, Ed. Akal, Madrid, 1987.

NIETHZSCHE, F. - *Así habló Zaratustra*, traducción de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2006

- “*Der griechische Staat*”. Versión en castellano: “El Estado griego”, en *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, trad. I. Herrera, Arena Libros, Madrid, 1999.

- “*Die Geburt der Tragödie*”. Versión en castellano: *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2002.

- *La cultura de los griegos, Obras completas de Federico Nietzsche*. Selección y traducción del alemán por F. González, Aguilar, Buenos Aires, 1955.

- *Consideraciones intempestivas*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

NISBET, R.: *Historia de la idea del progreso*, Gedisa, Barcelona, 1991.

- “La idea de progreso”, *Revista Libertas*: nº 5, Oct. 1986, ESEADE, Buenos Aires. Disponible en Internet: [http://www.eseade.edu.ar/servicios/Libertas/45\\_2\\_Nisbet.pdf](http://www.eseade.edu.ar/servicios/Libertas/45_2_Nisbet.pdf).

NUSSBAUM, M.: “Patriotismo y cosmopolitismo” y “Réplica” en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, comp. J. Cohen, trad. C. Castells, Paidós, Barcelona, 1999.

ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Tecnos, Madrid, 2003.

OSTWALD, M., *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy*. Oxford, 1969.

PAINE, T., *Los Derechos del Hombre*, trad. J. A. Fontanilla, Orbis, Barcelona, 1985.

C. PARRAR, “La teoría política de la antigua Grecia como respuesta a la democracia”, en J. DUNN, *La democracia, el viaje inacabado*, Barcelona, 1995.

PASCUAL, J., “La isopoliteia como concesión de ciudadanía a comunidades extranjeras en las épocas clásica y helenística”, en: Plácido, Domingo, “*La construcción ideológica...*”.

PASOLINI, P. P., “Abjuración de la Trilogía de la vida”, “Panella y el disenso” y “Viven, pero tendrían que estar muertos”, en *Cartas luteranas*, trad. Josep Torrel, Antonio Giménez Merino y Juan-Ramón Capella, Trotta, Madrid, 2010.

PATTERSON, O., “The Study o Slavery” en *Annual Review of Sociology* III, 1977.

PECES-BARBA, G., HIERRO, L., ONZONO I. y LLAMAS A., en *Derecho positivo de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1987.

PECES-BARBA, G.: *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*, con la colaboración de Rafael de Asís Roig y Carlos Fernández Liesa, Universidad Carlos III de Madrid, Boletín oficial del Estado, Madrid, 1999.

- “Tránsito hacia la modernidad y derechos fundamentales” en: *Historia de los derechos fundamentales*, dir. Gregorio Peces-Barba, Eusebio Fernández; coord. F. J. Ansuátegui, J. M. Rodríguez. Madrid, Dykinson, 2003.

PERNOUD, R., *Para acabar con la Edad Media*, Medievalia, Barcelona, 2003.

PETTIT, P., *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós, Barcelona, 1999.

PIKETTY, T., *El capital en el siglo XXI*, trad. Eliane Cazenave-Tapie, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.

PINDARO, *Pítica*, volumen 32 de Centro de Estudios Clásicos México: Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, Editor Rubén Bonifaz Nuño, UNAM, 1991.

PLATÓN, *Cartas*, edición de José B. Torres Guerra, Akal, Madrid, 1993.

- *Diálogos*, estudio preliminar de Francisco Larroyo, núm. 13A-13B, Editorial Porrúa, México, 2009

PLUTARCO, *Vidas paralelas*, Gredos, Madrid, 1985.

RODILLA, M.A., *Contrato Social: de Hobbes a Rawls*, Vol. II., Ratio Legis, Salamanca, 2014.

RODRÍGUEZ, J. M., *Sobre la democracia de Jean Jaques Rousseau*, Cuadernos Bartolomé de las Casas, Dykinson, Madrid, 1999.

POLANYI, K.: *El sustento del hombre*, trad. Ester Gómez, Capitán Swing, Madrid, 2009.  
- *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, trad. Eduardo L. Suárez, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed. México, 2003.

POLIBIO, *Historias*, texto revisado y traducido por Alberto Díaz Tejera, Consejo Superior de Investigación Científica, Madrid, 1995.

POPPER, K., *En busca de un mundo mejor*, traducción de J. Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 1994.

PSEUDO-JENOFONTE, *La república de los atenienses*, Clásicos Políticos, Instituto de Estudios Políticos, 1951.

PUTNAM, R. D., *El declive del capital social. Un estudio internacional sobre las sociedades y el sentido comunitario*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2003.

REICH, R. B., *Saving Capitalism. For the Many, Not the Few*, Ed. Alfred A. Knopf, New York, 2015.

REY, J., *La democracia amenazada*, Universidad Alcalá de Henares, 2012.

RHODES, P. J., *The Athenian Boule*, Oxford University Press, 1972.

RIECHMANN, J., et al., *Qué hacemos frente a la crisis ecológica*, Akal, Madrid, 2012.

RIECHMANN, J.: *Biomímesis: ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2006.

- *Gente que no quiere viajar a Marte*. Ensayos sobre la ecología, ética y autolimitación, Los libros de la catarata, Madrid, 2004.

RODRÍGUEZ, J. M., *Sobre la democracia de Jean Jaques Rousseau*, Cuadernos Bartolomé de las Casas, Dykinson, Madrid, 1999.

RODRÍGUEZ, M. E.: “De la reivindicación ambiental y los derechos humanos”, en J. RIECHMANN (coord.), *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*, Nordan/Comunidad, Montevideo 2004.

- *La nueva generación de derechos humanos. Origen y justificación*, Dykinson/Univ. Carlos III de Madrid, Madrid, 2002.

- “¿Vive usted en un mundo civilizado? El desarrollo sostenible desde el discurso de los derechos humanos”, *Revista de Humanidades* núm. 18, Tecnológico de Monterrey, 2005.

ROSANVALLON, *La consagración del ciudadano*, Instituto Mora, México D.F., 2007.

ROUSSEAU, J.: *Del Contrato Social*, trad. Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 1986.

- *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, traducción de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 1986.

RUSSELL, B., “El impacto de la ciencia en la sociedad”, en *Obras escogidas. Filosofía, ensayo, novela*, Aguilar, Madrid, 1956.

SABINE, G., *Historia de la teoría política*, traducción de Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

SACHS, J., *El precio de la civilización*, traducción de Estrella Trincado, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2012.

SACRISTÁN, M., *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona, 1987.

SAMONS, L. J., *What's Wrong with Democracy?: From Athenian Practice to American Worship*, UCLA Press, 2004.

SANCHO ROCHER, L., "Tucídides, VI 53-61, y un apunte sobre el principio de la stásis ateniense" en *Gerión*, nº 14, Universidad Complutense, Madrid, 1996.

SARTORI, G.: *Elementos de teoría política*, Alianza, Madrid, 1992.

- *Ingeniería constitucional comparada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

- *La política: lógica y método de las ciencias sociales*, trad. Marcos Lara, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

- *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001.

- *Partidos y sistemas de partidos*, trad. Fernando Santos, Alianza, Madrid, 1992.

- *Política: lógica y método en las ciencias sociales*, traducción de M. Lara, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.

- *¿Qué es la democracia?*, Taurus, Madrid, 2003.

SCHMITT, C.: "El concepto de lo político" en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, trad. de Eduardo Molina y Raúl Crisafio, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

- *Teoría de la Constitución*, trad. Francisco Ayala, Alianza, Madrid, 1982.

SHAPIRO, L., *Totalitarianism*, Pall Mall Press, London, 1972.

SHILS, E., "La sociedad de masas y su cultura", en *Industria cultural y sociedad de masas*, Monte Ávila, Caracas, 1969.

SIEYÈS, E.: "Discurso y moción del 15 de Junio de 1789" en *Escritos y Discursos de la Revolución*, R. Máiz edit., CEC, Madrid, 1991.

- "¿Qué es el tercer estado?" en *El Tercer estado y otros escritos de 1789*, Espasa, Madrid, 1991.

SISSA, G., "Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual", en DUBY, Georges y PERROT, Michelle, *Historia de las mujeres*, Vol. I, Taurus, Madrid, 2000.

SKINNER, Q.: (1983), “Machiavelli on the Maintenance of Liberty”, en *Politics* 18, 1983, pp. 3-15.

- “La idea de la libertad negativa: perspectivas filosóficas y teóricas”, en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (comps.), *La filosofía en la historia*, Paidós, Barcelona, 1990.

SOLANA, J., “La construcción de la diferencia sexual en Aristóteles” en *Convivium* 18, Universitat de Barcelona, 2005.

SPENCER, H., *La ciencia social*, trad. A. Gregori, Tor, Buenos Aires, 1942.

STALIN, J., *Leninism*, vol. II, International Publishers, New York, 1933.

STIGLITZ, J., *Cómo hacer que funcione la globalización*, traducción de Amado Diéguez y Paloma Gómez, Taurus, Bogotá, 2006.

STRAUSS, L.: *Historia de la filosofía política*, comp. L. Strauss y J. Cropsey, traducción de Leticia García, Diana Luz y Juan Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.  
-*Los filósofos presocráticos* I (fr. B. 53), traducción de Conrado Eggers y Victoria E. Juliá, Gredos, Madrid, 1978.

SWIFT, J., *Los viajes de Gulliver*, traducción de Elena Cortada de la Rosa, Brontes, Barcelona, 2013.

SWINGEWOOD, A., *The Myth of Mass Culture*, Macmillan Press, London. Versión en castellano: *El mito de la cultura de masas*, trad. A. Kleinfeld, Premia, 1977.

TAYLOR, F.W., *Principles and methods of scientific management*, Harper & Bros, New York, 1911. Versión en castellano: *Management científico*, Orbis, Barcelona, 1986.

TCHAKHOTINE, S., “El secreto del éxito de Hitler: La violencia psíquica” en DE MORAGAS, M. (ed.), *Sociología de la comunicación de masas III. Propaganda política y opinión pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1985.



*The Oxford classical dictionary*, ed. Simon Hornblower, Antony Spawforth, Esther Eidinow, OUP, 4.ed. 2012.

TOCQUEVILLE, A.: *Correspondance anglaise. Oeuvres Complètes*, (Carta dirigida a Stuart Mill), Gallimard, Paris, 1954, T VI, vol. I. *Discursos y escritos políticos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2005.

- *La Democracia en América*, traducción de E. Nolla, Aguilar, Madrid, 1989.
- *L'Ancien Régime*, París, vol. II, 1953. Traducción al castellano: *El Antiguo Régimen y la revolución*, traducción de Jorge Ferreiro, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

TOFFLER, A., *Los consumidores de cultura*, traducción de E. Masullo, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1967.

TOMÁS DE AQUINO. “Suma de teología” y “La monarquía”. Obras compiladas en: *Santo Tomás*, estudio introductorio Eudaldo Forment, Gredos, Madrid, 2012.

TÖNNIES, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887). Versión en castellano: *Comunidad y Asociación*, traducción de J. F. Ivars, Península, Barcelona. 1979.

TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 2013.

TOYNBEE, A., *Los griegos: herencias y raíces*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, volumen 149 de Biblioteca de Clásicos Gredos, Gredos, Madrid, 2008.

TURGOT, A., *Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain* (1750). Versión en castellano de la Universidad de Barcelona, disponible en Internet: <http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos/PDF/TurgotCuadrosFilosoficosProgreso.pdf>.

VARGAS, M., *La Civilización del Espectáculo*, Alfaguara, Madrid, 2012.

VATTIMO, G., *Diálogo con Nietzsche*, traducción de C. Revilla, Paidós, Barcelona, 2002.

VELA, B., *El declive de los fundamentos económicos de la paz: de la conferencia de Bretton Woods al Consenso de Washington*, Universidad Externado, Bogotá, 2005.

- “Política y epistemología: aproximación a un auténtico espíritu científico”, en *Dilemas de la política*, Universidad Externado, Bogotá, 2007.

VERNANT, J. P., *Los orígenes del pensamiento griego*, traducción de Ayerra Redín, Eudeba, Buenos Aires, 1973.

VERNANT, J. P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1993.

VESTERGAARD, T., “Bárbaros y otros extranjeros en la Atenas clásica: el testimonio de los epitafios”, en *Noua Tellus*, Anuario del centro de estudios clásicos Vol. 22-1, trad. Patricia Villaseñor, UNAM, México, 2004.

VIDAL-NAQUET, P., *La democracia griega, una nueva visión*, Akal, Madrid, 1992.

VITSAXÍS, V., *El mito: punto de referencia en la búsqueda existencial*, Teseo, Buenos Aires, 2007.

VOEGELIN, E., “The Origins of Scientism”, en *Published Essays 1940-1952*, University of Columbia Press, 2000.

VOLTAIRE: “Sobre el Canciller Bacon”, “Sobre Locke” y “Sobre el comercio”, en *Cartas Filosóficas*, traducción y notas de Fernando Savater, Gredos, Madrid, 2010.

WEBER, M.: *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944.

- *El político y el científico*, trad. Francisco Rubio, Alianza, Madrid, 2004.

- *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921-1922). Versión en castellano: *Economía y sociedad*, trad. L. Legaz, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

-*Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus* (1904-1905). Versión en castellano, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de L. Legaz, Orbis, Barcelona, 1985.

YOUNG, M.: "Polity and Group Difference: A Critique of the ideal of Universal Citizen", en *Ethics*, vol. 99, N° 2, 1989. Traducción al castellano "Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal" en C. CASTELLS, *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1996.

ZUBIRÍA, R. D., *Breviario del Libertador*, Bedout, Medellín, 1989.

ZULETA, E., *Elogio a la dificultad*, Hombre nuevo, Medellín, 2011.